رجا بهلول*

Raja Bahlool**

الحرية ومعوقات الفعل

التأسيس لمفهوم ليبرالي للحرية في الفكر العربي

Freedom and Impediment to Action

Foundations for a Liberal Concept of Freedom in the Arab Thought

ملخص: تقوم الورقة بمناقشة عدد من الأفكار المترابطة، والتي يراد بها أن تقودنا إلى نتيجة مفادها ألّا مبرر للاعتقاد بعدم إمكانية تأصيل المفهوم الليبرالي للحرّيّة في سياق الثقافة العربية الإسلامية. بالإمكان تلخيص هذه الأفكار كما يلي: للمفهوم الليبرالي للحرّيّة أساس ميتافيريقي و لهذا الأساس الميتافيزيقي تجليات مختلفة في شتى المجالات، كما أن له حضوره على صعيد الفكر الفلسفي القديم، سواء اليوناني منه أو العربي ـ الإسلامي. كما وجدنا بأن وجد هذا الأساس الميتافيزيقي فرصته للتعبير عن نفسه وبقوة في الفلسفة السياسية الغربية وتحت تأثير الغرب، وفي سياق حداثة عربية فرضت علينا أو تطورت عندنا، تتوافر (أو توافرت منذ عصر النهضة العربية) فرصة لكي يعبّر هذا التصور الميتافيزيقي للحرّيّة عن نفسه في الفلسفة السياسية العربية الحديثة والمعاصرة.

الكلمات المفتاحية: الحرية، معوقات الفعل، الفكر العربي، الأساس الميتافيزيقي، الغرب

Abstract: This paper explores, and ultimately finds no justification for, the idea that it is not possible to root the liberal concept of freedom in the Arab-Islamic cultural context. It examines this supposition from two main angles: First, that the liberal understanding of freedom has a metaphysical basis, which itself has various implications in a range of areas. The paper shows that this basis is also present in ancient philosophical thought—both Greek and Arab-Islamic. In the context of an imposed Arab modernity, there is now (or has been since the period of the *Nahda*) a chance for this metaphysical conception of freedom to express itself within modern and contemporary Arab political philosophy.

Keywords: Freedom, Obstacles to Action, Arab Thought, Metaphysical Basis, the West

* أستاذ الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا، الدوحة – قطر.

** Professor of Philosophy, Doha Institute for Graduate Studies. Doha- Qatar.

مقدمة

تقدم هذه الورقة البحثية سلسلة من الأطروحات المترابطة حول مفهومٍ أثار، ولا يزال يثير اهتمام المفكرين العرب النهضويين وآخرين من بعدهم. نطلق على هذا المفهوم تسمية «المفهوم الليبرالي للحرية»، ونستخدم مصطلح «الليبرالية» بالطريقة المعهودة، للإشارة إلى مجمل التصورات التي ترتكز على هذا المفهوم للحرية في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها. بوسعنا التعبير عن الأطروحات التي نرمي إلى تبيانها ومناقشتها على الشكل التالي: 1) للمفهوم الليبرالي للحرية أساس ميتافيريقي يتم بموجبه تصور الحرية على أنها تكمن في غياب العوائق من أمام الفعل و(بالتالي) تحدد الفعل على أساس من الرغبة أو المشيئة؛ 2) لهذا الأساس الميتافيزيقي تجليات مختلفة في مجالات السياسة والاقتصاد ومختلف جوانب الحياة الاجتماعية، حيث يمكننا الحديث عن «حريات ليبرالية»؛ 3) لهذا الأساس الميتافيزيقي وجود على صعيد الفكر الفلسفي القديم، سواء اليوناني منه أو العربي ـ الإسلامي؛ 4) وجد هذا الأساس الميتافيزيقي فرصته للتعبير عن نفسه، وبقوة، في الفلسفة السياسية الغربية في الفترة الحديثة فقط، فهو بالتالي، ومن منظور معيّن، أمر مستجد حتى في الغرب نفسه؛ 5) تحت تأثير الغرب، وفي سياق حداثة عربية فُرضت علينا أو تطورت عندنا، تتوافر لهذا المفهوم الميتافيزيقي للحرية فرصة للتعبير عن نفسه في الفلسفة السياسية العربية الحديثة والمعاصرة، بداية من عصر النهضة وما بعد. بالتالي، وبالنظر إلى هذه المسارات المتوازية (إلى درجة ما)، ليس هناك مبرر للقول بعدم إمكانية تأصيل المفهوم الليبرالي للحرية في سياق ثقافتنا العربية الإسلامية؛ فليس هذا الأمر بأسهل أو بأصعب ممّا هي عليه الحال في الثقافة الغربية.

تشكّل هذه الأفكار بمجموعها مرتكزًا لهدفين آخرين يتجاوزان هدفي الرصد التاريخي وتحليل المفاهيم. يتلخص الهدف الأول في محاولة تأسيس التوجّه الليبرالي في الفكر العربي الإسلامي، بحيث لا نعود ننظر إلى هذا الأخير كمستودع لأفكار ومعتقدات لا تتباين إلا في درجة دوغماطيقيتها والتصاقها بالماضي. ولهذا الهدف قيمة وأهمية كبرى في السجال الدائر بين الداعين إلى تبنّي المفاهيم السياسية المعاصرة، كمفاهيم الحرية والمساواة والحقوق، وأولئك الذي يرون في مثل هذا الانفتاح اغترابًا وسلبًا للذات وفقدانًا للهوية. أمّا الهدف الآخر، الذي لا يتسع المجال للبحث فيه هنا[1]، فيتمثّل في إرساء بعض الأسس اللازمة لتقييم النقاش الدائر عربيًا (وغربيًا) ومنذ فترة غير وجيزة، حول معنى ومغزى المناداة بمفهوم ليبرالي للحرية: فهل المفهوم الليبرالي للحرية غاية يجدر بنا إدراكها لما يحمله هذا المفهوم من جوانب تقدمية وتحررية، أم إنه شيء ينبغي تجاوزه إلى ما هو أفضل منه؟ وما عساه أن يكون؟

(1) قمت، منذ نيف وعشرين سنة، بمعالجة هذه المسألة بعض الشيء في «المفهوم الليبرالي للحرية في الفكر العربي الحديث»، حيث نظرت إلى تجليات وصعوبات تمثّل هذا المفهوم في الفكر العربي الحديث، ولكن دونما تركيز على مسألة الأصول والتأسيس: Raja Bahlool, «The Liberal Concept of Freedom in Contemporary Arab Thought,» *Journal of Arabic and Islamic Studies* 10 (1993): 22-66.

في **القسم الثاني** من البحث، نشرع في مناقشة سؤال التأصيل، ونعرض لمقولة مشهورة لقيت وتلقى الكثير من التأييد، حتى عند أولئك الذين ينعون صدقها. تفيد هذه المقولة المشهورة بأن مفهوم الحرية بالمعنى الليبرالي في المجمل غريب عن ثقافتنا العربية الإسلامية، التي لم تعرف شيئًا من هذا القبيل حتى بدأت عملية تلاقح فكري بيننا وبين الغرب الحديث في أواسط القرن التاسع عشر، وأن جل ما أدركه التراث العربي الإسلامي من معاني الحرية المختلفة كان يدور في فلك ميتافيزيقي أخلاقي لا يمت إلى حقول السياسة والاجتماع بصلة وثيقة.

في **القسم الثالث** نستعرض (أولًا) أهم عناصر المفهوم الليبرالي للحرية كما تجلت هذه في عصر النهضة عند مفكرين عرب مختلفين، ونقارنها بما يماثلها في الفكر الغربي، الذي يُفترض أنه أصل لها. لا نقوم بهذا من باب التعريف بما قاله النهضويون العرب وأقرانهم في الغرب عن الحرية بتفسيرها الليبرالي، فهذا غني عن البيان، ولكن مناقشاتنا المختلفة في الأقسام اللاحقة من هذا البحث تستدعي الإلمام بنطاق السياقات الفكرية والعملية التي تستدعي استعمال مفردة «حرية» ومشتقاتها بأشكالها الصرفية المختلفة، وهو ما لا يتحصل من دون التمعن في ما قاله هؤلاء وأولئك عن الحرية.

ونسعى في هذا القسم أيضًا للتمييز بين الحرية «بحد ذاتها» من جهة، والحريات كما تتجلى في ميادين مختلفة من جهة أخرى، ونطرح السؤال: هل الحرية شيء، والحرية الاقتصادية والحرية السياسية وحرية الفكر والتعبير أشياء أخرى؟ نحاجّ في هذا القسم بأن المذهب الليبرالي في الحرية، أو ما أسماه أحمد لطفي السيد «مذهب الحريين»[2]، دأب منذ فترة طويلة على استيعاب مفهوم الحرية من خلال عائلة مفاهيمية تشتمل على مفاهيم الرغبة والإرادة، وتحدد الفعل سببيًا على أساس الإرادة وغياب العوائق من أمام الفعل. إذا كان هذا ما ترتد إليه الحرية في نهاية الأمر، بحسب الفهم الليبرالي، فهو تصور ميتافيزيقي أنطولوجي بحت، تتحدد بموجبه العلاقة بين الحرية والحريات بوصفها علاقة بين المفهوم العام والحالات الخاصة.

نعود لنطرح مسألة الأصل والتأسيس في **القسم الرابع** من البحث. يتبين لنا في هذا القسم أن الطريقة التي يسير عليها الفكر الليبرالي في تصوره للحرية ليست شيئًا جديدًا البتة، وأن لها سوابق كثيرة، ليس فقط في الفلسفة اليونانية، وإنما في الفلسفة العربية الإسلامية أيضًا. جُل ما يقوم به الفكر الليبرالي (وهو ليس أمرًا قليل الأهمية) لا يتعدى إلباس هذا التصور الميتافيزيقي للحرية لباسًا اجتماعيًا بألوان سياسية واقتصادية ومدنية وغيرها، بحسب السياقات المختلفة للحياة الاجتماعية. لهذا السبب، لا يمكن القول إن المفهوم الليبرالي للحرية كان اختراعًا جديدًا أتى به الغرب الليبرالي الحديث من العدم؛ فللمفهوم الليبرالي الحديث للحرية أصول، حتى في الفكر الغربي الحديث نفسه.

(2) انظر الهامش رقم 18 أدناه.

في **القسم الخامس** والأخير من البحث، نستكمل نقاشنا التأسيسي بالقول إن الظروف التي أوجدتها الحداثة الغربية في موطنها في الاقتصاد ثم في السياسة والاجتماع استدعت بعث الحياة في تصور ميتافيزيقي معيّن للحرية. ثم إن هذا التصور توسع وانتشر، متخذًا أشكالًا مختلفة في المجالات الحياتية المختلفة. ولا شيء من هذا بمانع من أن تستدعي مستجدات حداثة عربية (نشأت عندنا بحكم تغيرات تاريخية، أو فرضتها علينا الدول المستعمِرة) بعث الحياة في هذا المفهوم الميتافيزيقي نفسه الذي هو بمثابة إرث مشترك بين العرب والغرب الحديث. بعبارة أخرى، نقول إن الفرق بين ثقافة الغرب الحديث والثقافة العربية الإسلامية (قديمها وحديثها) لا يكمن على الصعيد المفاهيمي البحت، بمعنى وجود أفكار أو مفاهيم غربية لم يكن من الممكن إدراكها أو التعبير عنها في الثقافة العربية الإسلامية، بل إن المسألة كانت ولا تزال محض ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية ربما تجعل أو لا تجعل من اللازم تفعيل ما هو كامن في التراث الفكري لهذه الأمة أو تلك.

الأصالة والمعاصرة وسؤال التأصيل

يقوم كثير من المفكرين بالتمييز بين المناقشات (والنظريات) المتعلقة بمفهوم الحرية في سياق البحث الميتافيزيقي أو الأنطولوجي، وتلك التي تدور حول مفهوم الحرية في سياق المباحث السياسية والاجتماعية عمومًا، بما قد يشتمل عليه ذلك من مباحث في مجالات الاقتصاد والنظم القانونية وحقوق الإنسان والحياة المدنية. ومن أبرز الأمثلة على ذلك، المفكر الليبرالي جون ستيوارت مِل (J.S. Mill) الذي يقول في بداية مقالته المشهورة **في الحرية**:

> لا يتناول موضوع هذه الرسالة ما يسمّى بحرية الإرادة التي يفترض أنها تتعارض مع ما يسمّى (خطأً) بمبدأ الضرورة الفلسفية، ولكنه يتناول الحرية المدنية أو الاجتماعية، ويبحث في طبيعة السلطة التي يجوز للمجتمع شرعًا أن يمارسها في حق الفرد، وحدود تلك السلطة، وهذه مسألة قلما تعرض لها الكتّاب أو تناولوها بالدراسة بوجه عام[3].

مثل هذا التمييز، بما له وما عليه ممّا سوف نناقشة بالتفصيل في هذا البحث، يعنينا كثيرًا نحن المهتمين بالفكر العربي السياسي والاجتماعي، قديمه وحديثه؛ ذلك أن كثيرًا من الباحثين دأبوا، ومنذ أمد طويل، على القول بأن الفكر العربي الإسلامي، باستثناء الحديث منه، يحفل بالنقاشات الميتافيزيقة لمسألة الحرية، ولكن مناقشاته المطولة لمسألة الحرية لا تبدي أي اهتمام يذكر بمسائل السياسة والاجتماع.

يعود قصب السبق في مجال استخدام هذا التمييز من أجل تحديد وتحليل مفهوم (أو مفاهيم) الحرية في الفكر العربي الإسلامي إلى المستشرق فرانز روزنتال الذي قام برصد

(3) جون ستيوارت مِل، **حول الحرية** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012)، ص 5.

معان مختلفة للحرية في التاريخ الفكري العربي الإسلامي. تتراوح المعاني التي قام روزنتال برصدها ما بين الحرية المنافية للعبودية (بالمعنى القانوني) والحرية المرادفة للكرم والنبل، والحرية النفسانية للمتصوف (التي تترجم كعبودية مطلقة للخالق)، وحرية المتكلمين الذين جهدوا في تحديد درجة أو نوع من الحرية للإنسان قبالة إله مقدّر للأقدار وكلي القدرة. ولكن روزنتال لا يعثر على أي مفهوم للحرية ذي مغزى سياسي أو اجتماعي. لذا يخلص إلى نتيجة مفادها أن:

> على الرغم من وجود نقاشات مطولة للحرية (في الفكر العربي الإسلامي)، فإن فكرة الحرية لم تبلغ مرتبة المفهوم السياسي الأساسي الذي بوسعه أن يلم الشعث حول القضايا الكبرى ... كان متوقعًا من الفرد المسلم أن يعتبر أن السلوك القويم يتمثّل في مواءمة حريته الشخصية لمعتقدات وأخلاق وأعراف الجماعة التي ينتمي إليها. ومع أنه كان يثمّن حريته الشخصية ويفتخر بها، فإنه لم يكن من المفترض له أن ينظر إليها كما لو كانت خيرًا مطلقًا يتوجب الذود عنه قبالة مطالب الجماعة، وبأي ثمن. ومن الناحية السياسية، لم يكن يتوقع أن للفرد أي خيار حر في ما يخص نظام الحكم الذي يعيش تحت ظله(4).

تبع هذا الرأيَ في المجمل، وإن لم يكن في التفصيلات، عدد كبير من المفكرين والكتّاب العرب. نذكر منهم، على سبيل المثال، المفكر المغربي عبد الله العروي الذي ينتهي به الفحص اللغوي إلى التمييز بين أربعة معان للحرية: المعنى الخلقي (الحر بمعنى الكريم)، والمعنى القانوني (الحر على خلاف العبد)، والمعنى «الاجتماعي»، ومن الأفضل القول: «المعنى الاقتصادي» (الحر هو المعفى من الضريبة)، والمعنى الصوفي (الحرية بمعنى الخروج من رق الكائنات إلى عبودية الله). لكن، وعلى الرغم من أن العروي يقرّع المستشرقين على اقتصارهم على ميادين الدولة والفقه عند البحث عن مواطن وجود الحرية، إلا أن هذا لا يمنعه من التمييز بين الحرية بالمعنى النفساني الميتافيزيقي والحرية بالمعنى السياسي الاجتماعي، فيقول:

> يمكن إذن أن نفرّق بين حرية نفسانية ميتافيزية، يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل، وبين حرية سياسية اجتماعية ينكب عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته. وينتج بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرة اختلاف في المفاهيم(5).

يمكننا الإشارة هنا أيضًا إلى كتّاب آخرين يقترحون تمييزًا بين الحرية التي يجري الحديث عنها في سياق الميتافيزيقا والأنطولوجيا، والحرية التي يجري الحديث عنها في السياقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المألوفة، من دون أن يكونوا معنيين، في سياقات معيّنة على الأقل، بنفي الثانية وإثبات

(4) F. Rosenthal and B. Lewis, «Hurriyya,» in *Encyclopedia of Islam*, vol. 3, New Ed. (Leiden: E.J. Brill, 1971), 589.
قارن أيضًا بـ: فرانتز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي**، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد، ط 2 (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص 179.

(5) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 17.

الأولى كصفة لازمة في التاريخ الفكري للعرب والمسلمين. هذا مع أن ليس من الصعب (بل ربما من المحتم) أن تلتقي آراؤهم مع وصف كلٍّ من العروي وروزنتال لوضعية التراث العربي الإسلامي في هذا الخصوص، ومن هؤلاء فهمي جدعان الذي يزيد على ما قلناه سابقًا بذكره بعض الفروق بين الحرية بمفهومها الميتافيزيقي (الذي يشير إليه بمصطلح «أنطولوجي») والحرية بمفهومها السياسي الاجتماعي:

> إن الحرية الأنطولوجية غير خاضعة للتغيير، فهي إمّا أنها كائنة وإمّا أنها غير كائنة. أمّا الحرية الثانية ـ المجتمعية - فكسب يولده جهد وكفاح. والحرية الأنطولوجية موقف وجودي مطلق يرتبط بميتافيزيقا الحرية وباللاحتمية، والثانية نسبية تندرج تحتها جملة من الحريات: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والشخصية. والحرية الأنطولوجية سالبة تتضمن انتفاء الحتمية بينما الثانية موجبة تنضوي فيها ثلة الحريات(6).

كما يمكن الإشارة إلى ناصيف نصار الذي يختلف عن غيره بإعادته إنتاج هذا التمييز بين الميتافيزيقي الأنطولوجي والسياسي الاجتماعي من خلال استخدام تفريق غير مألوف بين مفهوم الليبرالية كأيديولوجيا برجوازية «تمحورت حول شعار الحرية وسعت إلى تجسيد هذا الشعار في الممارسة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والثقافية والتربوية والإعلامية»، ومفهوم الليبرالية كتفكير فلسفي. فهذه الأخيرة:

> تمحورت حول مبدأ الحرية بإطلاق، وسعت ... إلى الكشف عن مضامين مبدأ الحرية ومستلزماته في الوجود البشري، أحيانًا من وجهة نظر ميتافيريقية، وأحيانًا أخرى من وجهة نظر أخلاقية، واندمجت لهذا السبب في الأنظمة الفلسفية التي حددت معناها، مثل الكانطية أو البرغسونية أو السارترية(7).

يمكن تلخيص هذا كله بالإشارة إلى ما يقوله المفكر المغربي محمد المصباحي بشأن عبثية البحث عن مفهوم لـ «الحرية بالمعنى الحديث» في ثنايا الفلسفات القديمة، اليونانية منها والإسلامية:

> من البيّن بنفسه أن مفهوم الحرية مفهوم حديث، يعبّر عن حساسية وأفق فكري ما كان ليوجد في الفكر الفلسفي للحقبتين اليونانية والعربية الإسلامية. فما كان يُعتبر حريةً في الأزمنة السابقة عن الحداثة، وهو الوعي بالضرورة العقلية والسببية الطبيعية والجبر الديني، صار يُنظَر إليه اليوم من قبيل العبودية؛ وما كان يُعتبَر

(6) فهمي جدعان، «الحرية في الثقافة العربية الحديثة،» في فهمي جدعان، **المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009)، ص 82؛ أي إمّا أن الإنسان، بطبيعته، حر وإمّا أنه غير حر، أو فلنقُل، وبلغة الأقدمين من العرب والمسلمين، إمّا أنه مسيَّر وإمّا أنه مخيَّر، من دون تحديد مجالات الفعل والتصرف.

(7) ناصيف نصار، **باب الحرية: إنبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص 46.

عبودية إزاء الأهواء والشهوات والنزوات الفكرية والجسدية، أضحى حريةً بالمعنى الحديث للكلمة[8].

لا مفر إذًا من الاعتراف بذلك التمييز الذي يصوغه مِل ويجد روزنتال والعروي وكثير غيرهم شقه الأول متمثّلًا في مسيرة الفكر العربي الإسلامي، بينما يتمثّل الثاني في الفكر الغربي الحديث. ولكن، ما أهمية ذلك بالنسبة إلينا؟ تكمن الأهمية في أحد الاستنتاجات المترتبة على شروع العرب والمسلمين منذ أواسط القرن التاسع عشر في الحديث عن الحرية ولكن بمعنى الحرية المدنية، كما يسمّيها مِل. هناك افتراض صريح في بعض الأحيان ومضمر في أحيان أخرى مفاده أن هذا يشكّل نقلة نوعية في التفكير العربي المتعلق بالحرية، من منطلق أن الحرية المدنية، وما يشاكلها من حريات شرع العرب والمسلمون في الحديث عنها في القرن التاسع، ليست أمرًا متصلًا بالحرية التي قد ينشدها العبد أو المتصوف أو المتكلم، والتي طالما كانت موضوعًا للنقاش في العصور العربية الإسلامية الغابرة. عندئذ تُستخلَص نتيجة مفادها أن الحرية بهذا المعنى المستجد محض تأثر بالغرب الذي شرع العرب والمسلمون في التعرف إلى قيمه ومعارفه ونظمه منذ ذلك الوقت، في ما غدا يُعرف بعصر النهضة العربية الحديثة. وفي هذا الاستنتاج تظهر بوادر مشْكل التراث والمعاصرة، حيث يجد العرب والمسلمون أنفسهم بين خيارين يظن البعض أن كلاهما مر: فإمّا التمسك بتراث لم تعد قيمه وأصوله الفكرية قادرة على الإمساك بتلابيب التقدم والحضارة المعاصرة (كما يظهر من غياب أي مفهوم للحرية بالمعنى المدني أو السياسي)، وإمّا الالتحاق بمعاصرة تستجلب مفاهيم (على شاكلة مفهوم الحرية المدنية) ليس لها في التراث جذور، وهو ما يؤدي إلى الاغتراب عن النفس.

تتمثّل إحدى الغايات التي يسعى هذا البحث لتحقيقها في البرهنة على أن سؤال الحرية ليس بهذه البساطة، سواء في ما يتعلق بشقه العربي الإسلامي، والذي يبدو مضطرًا إلى الاختيار بين أمرين كلاهما مر، أو ما يتعلق بشقه الغربي الذي لا يبدو مضطرًا (لسبب لا بد لنا من الاستفسار عن كنهه) إلى الاختيار. سوف نلقي في البداية نظرة خاطفة على الطريقة التي تمثّل بها المفكرون العرب والمسلمون في عصر النهضة (ومن قبلهم المفكرون الغربيون في الحقبة الحديثة) الحريةَ بالمفهوم الليبرالي.

الفكر الليبرالي في عصر النهضة العربية

ما قاله المفكرون العرب والمسلمون النهضويون عن الحرية وما يتعلق بها من موضوعات لصيقة ليس سرًا خافيًا؛ فقد كُتب ولا يزال يُكتب الكثير عن هذه الحقبة الفريدة من نوعها في التاريخ العربي الإسلامي. لذا، فإننا لسنا في سياق البحث الحالي بحاجة إلى استرجاع المفاهيم والإدراكات النهضوية المتعلقة بالحرية بقصد التعلم أو الإعلام، وإنما بقصد تحديد المفاهيم

(8) محمد عزيز المصباحي، مع ابن رشد (الدار البيضاء: دار توبقال، 2006)، ص 41.

وجلائها بصورة لا لبس فيها. فمفهوم الحرية ليس مهمًّا أو شائكًا فقط، بل يعتوره أيضًا كثير من الالتباس الذي يجعله مرتعًا خصبًا للاقوال المتناقضة، أو تلك التي يشوبها الغموض المطبق أحيانًا. كما أنه أفسح ولا يزال يُفسح المجال لكثير من الإنشاءات الشاعرية التي لا دخْل للفلسفة فيها.

تكلم المفكرون النهضويون على الحرية وامتدحوا فضائلها في مجالات مختلفة، منها الاقتصاد، ومنها حرية التعبير ومجال الحياة الشخصية والاجتماعية، وغيرها ممّا يمكننا إدراكه بالإشارة إلى بعض أقوالهم ذات الأهمية البالغة. يصف مصطفى الغلاييني في **عظة الناشئين** الحرية الاقتصادية بأنها «حياة الأمة المادية»، قائلًا إن الأمة «إن لم تُطلَق لها حرية التجارة والزراعة وإنشاء المصانع واستغلال المعادن... كانت حياتها كامرئ شُد وثاقه»، وإن «أوروبه لم تقبض على ناصية الثروة إلا بعد أن أطلقت الحرية الاقتصادية من قيودها»(9). وفي مجال الحرية الاقتصادية أيضًا، يبدي أحمد لطفي السيد معارضة شديدة لتدخّل الحكومة قائلًا:

> إن الحس قد أثبت بالأمثلة اليومية أن الحكومة في كل أمة، ما وليت عملًا خارج الولايات الثلاث التي ذكرناها، إلا أساءت فيه تصرفًا، وفشلت نتيجته. وعندنا في مصر نصبت الحكومة نفسها مزارعًا كبيرًا، وجاءت لنا بالبذور والماشية وآلات الزراعة لنزرع على حسابها مرابعين، ففشلت في مقصدها وساءت زراعتها ولم تؤتها الأرض من أُكلها شيئًا مذكورًا(10).

وفي المجالات المتعلقة بحرية التفكير والتعبير على نحو ما اشتُهر عن الليبرالية، يقرر المؤلف نفسه أن «خير ما تفعله الحكومات لنفسها وللأمة التي تحكمها أن تكون مع الصحافة على غاية التسامح، فلا تقف في طريق رقيّها لأن ذلك وقوف في طريق الرأي العام ومصادرة لاعتقاده»(11)، وهذا أيضًا ما يطلبه خير الدين التونسي الذي يفهم «حرية المطبعة» «أن لا يمنع أحد من الأفراد أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات التي تطلع عليها العامة، أو يعرض ذلك على الدولة والمجالس، ولو تضمن الاعتراض على سيرتها»(12).

كما أن الحريات الشخصية المتعلقة بالمسلك وأسلوب الحياة وجدت من يدافع عنها في شخص أديب إسحق الذي وقف موقفًا مخالفًا من أولئك الذين يعرّفون الحرية «تعريفًا زائفًا» بأنها الطاعة للتقاليد، والذين لا يتحملون مخالفة العادات ـ «فلقد رأينا الأقوام يربّون الأولاد

(9) مصطفى الغلاييني، **عظة الناشئين: كتاب أخلاق وآداب واجتماع** (بيروت: المطبعة الوطنية، 1936)، ص 92.

(10) أحمد لطفي السيد، **المنتخبات**، ج 2 (القاهرة: مطبعة المقتطف، 1945)، ص 65. الولايات الثلاث المذكورة في النص هي الأمن والقضاء والدفاع عن الوطن.

(11) المصدر نفسه، ص 83 ـ 84.

(12) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تقديم محمد الحداد، في الفكر النهضوي الإسلامي (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012)، ص 117.

كما يضربون الدراهم»[13]. كما يمكننا أن نرى ما يؤيد هذا في تعريف خير الدين التونسي للحرية الشخصية التي تعني «إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله»[14]، وفي معارضة أحمد لطفي السيد لتدخّل الحكومة في أمور التعليم، قائلًا إنها «معلم غير نافع»[15].

بصورة عامة، يمكن القول إن المفكرين النهضويين كانوا على وعي بحقيقة أن للحرية المنشودة مجالات عدة تتجلى فيها، ولذلك لم يجدوا ضيرًا في التمييز بين أنواع مختلفة من الحرية، كما يفعل الغلاييني في تمييزه بين «حرية الفرد وحرية الجماعة، والحرية السياسية والحرية الاقتصادية»[16]، أو كما يفعل التونسي في تمييزه بين الحرية الشخصية وحرية المطبعة والحرية السياسية[17]. ولا بد أن نخص بالذكر أحمد لطفي السيد، الذي جهد في سبيل التوصل إلى مصطلح عربي يقابل مصطلح الليبرالية، فما كان منه إلا أن توصل إلى مصطلح «مذهب الحريين»، ثم قدم له تعريفًا يدل على رؤية نافذه للأمور؛ ذلك أن تعريفه لليبرالية يدلل على مفهوم عام من شأنه أن يطرح أمامنا صورًا مختلفة عن الحرية في مجالاتها المتعددة. يقول الكاتب:

> مذهب الحرية، أو مذهب الحريين، يقضي في أصله بأنه لا يسمح للمجموع في البلاد الحرة أو للحكومة في أن تضحّي بحرية الأفراد ومنافعهم لحرية المجموع أو الحكومة... هذا المذهب يقضي في أصل وضعه بأن لا يكون للحكومة سلطان إلا ما دلتها الضرورة عليه، وهو ثلاثة [ثلاث] ولايات: ولاية البوليس، وولاية القضاء، وولاية الدفاع عن الوطن. وفيما عدا ذلك من المنافع، فالولاية فيه للأفراد والمجاميع الحرة[18].

من المتفق عليه أن مثل هذه الأفكار لم تكن شائعة أو حتى معروفة بالمطلق عند العرب والمسلمين في عصورهم الفكرية التي سبقت عصر النهضة، وأن جل ما قاله المفكرون النهضويون عن الحرية لا يتجاوز حدود وآفاق ما قاله الغربيون من قبلهم. بوسعنا التأكد من صدق هذا القول من خلال نظرة عابرة إلى بعض ما قاله المفكرون الغربيون أنفسهم في القرون السابقة على عصر النهضة العربية.

---

(13) أديب إسحاق، «حول الحرية والإستقلال،» في: أديب إسحاق، **الدرر** (بيروت: [المطبعة الأدبية]، 1909). أعيد طبعه في: **في قضية الحرية**، حصاد الفكر العربي الحديث؛ 2 (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980).

(14) التونسي، ص 18.

(15) السيد، ص 77.

(16) الغلاييني، ص 90.

(17) التونسي، ص 116-117.

(18) السيد، ص 65. ربما لا يكون مضيعة للوقت التكهن بما كان يمكن أن يترتب من آثار على سريان مثل هذا المصطلح العربي، «مذهب الحرية»، أو «مذهب الحريين»، لو قُدِّر له أن يحيا في اللغة العربية السياسية منذ بدايات هذا القرن. والآن، وبعد مضي قرن أو أكثر، نجد فيلسوفًا مثل ناصيف نصار راغبًا في تجنّب مصطلح «الليبرالية» لسبب غير واضح، ولكنه غير قادر في الوقت نفسه على أن يجد «لفظة تفي بالمراد كما هي حال (الليبرالية) في اللغات الغربية» (نصار، ص 45-46).

لو بدأنا بما أسماه الغلاييني الحرية الاقتصادية، لقلنا إن الفلسفة الليبرالية ارتبطت، ومنذ فترة طويلة، بالدفاع عن مذهب اقتصادي معيّن هو مذهب «الليسيه فير» (laissez faire)؛ ففي البداية، وعبر ما يُعرف أحيانًا بالفترة الكلاسيكية للموقف الليبرالي، أي تلك التي سبقت تأثر الممارسة الليبرالية بأفكار جون مينارد كينز (1946 ـ 1883) (J. M. Keynes)، ناصر الليبراليون الموقف الاقتصادي القائل بعدم تدخّل الدولة في نظام السوق، حيث يلتقي العامل وصاحب رأس المال. ويظهر هذا الموقف بقسوة شديدة في فكر هربرت سبنسر (1820 - 1903)، الذي ربما كان آخر الليبراليين الكلاسيكيين؛ فهو يشن حملة شعواء ضد تدخّل الحكومة من أجل مساعدة الفقراء، أو القيام بأي مهمات اجتماعية أخرى، مدعيًا أن السوق ساحة طبيعية للصراع، حيث البقاء للأصلح، وحيث يكون تضور بعض الناس جوعًا شيئًا طبيعيًا، مثل موت حيوانات الغاب الضعيفة التي لا تقوى على الدفاع عن نفسها[19].

أمّا بالنسبة إلى الأمور غير الاقتصادية، فإننا نجد تعبيرًا جيدًا عنها عند مِل في كتاب **في الحرية**، حيث يقول، محددًا دائرة الحرية الإنسانية:

> تشتمل الحرية الإنسانية أولًا على المجال الداخلي للشعور، متطلبة حرية الضمير بأوسع معاني الكلمة، وحرية الفكر والإحساس، والحرية المطلقة في الرأي والتعاطف في ما يتعلق بكل المواضيع، عملية كانت أم نظرية، علمية أم أخلاقية، دينية أم دنيوية. وقد يبدو أن حرية التعبير ونشر الآراء تقع تحت نطاق مبدأ آخر، حيث إنها تتعلق بسلوك الفرد الذي قد يؤثر على الآخرين. ولكن بما أن لها أهميه تكاد توازي أهميه حرية الفكر نفسها، وبما أنها ترتكز جزئيًا على نفس الأسس التي ترتكز عليها حرية الفكر، فإنه يستحيل عمليًا فصلها عن حرية الفكر. ثانيًا، هناك حرية الأذواق والمساعي الحياتية، بحيث يرسم الواحد منا خطة حياتية تناسب شخصيته، متحملًا كلّ ما يترتب على ذلك من نتائج، دون أي إعاقة من أقرانه، حتى لو بدا لهم سلوكه أحمق أو ضالًا. ثالثًا، يتبع من هذا كله، وضمن نفس الحدود، حرية الاجتماع من أجل أي غرض لا يضر بالآخرين، بشرط أن يكون المجتمعون أشخاصًا بالغين، وغير مكرَهين أو مخدوعين[20].

نضيف، أخيرًا، في ما يخص العلاقة بين الدولة والأفراد، نصًا مهمًّا من جون لوك يتصل بعلاقات الأفراد مع الدولة:

> تكمن حرية أولئك الذين يعيشون في إطار دولة ما في وجود قانون دائم يعيشون بموجبه وينطبق عليهم جميعًا، ويكون مشرعًا من قِبل السلطة التشريعية في المجتمع، بحيث يتبع

(19) Herbert Spencer, «Social Statics,» in *Great Political Thinkers: Plato to the Present*, Edited by William Ebenstein, 4th ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969), 650.

(20) مِل، ص 27. (مع بعض التغييرات استنادًا إلى النص الإنكليزي في الأصل)

الواحد منهم رغباته في جميع الأمور التي لا يمنعها القانون، ولا يكون خاضعًا لإرادة الآخرين الاعتباطية[21].

لا ندّعي أن ما اقتبسناه من أقوال للمفكرين العرب والمسلمين ومن سبقوهم في الغرب يستنفد جل ما يمكن عرضه من أفكار ومقولات ترسم بمجملها صورة كاملة ومفصّلة عن المفهوم الليبرالي في الحرية، ولكن ما قمنا بلفت النظر إليه من أفكار ومعتقدات يكفي لتحديد معنى واضح للحديث عن (وبعبارات العروي) «حرية سياسية اجتماعية ينكبّ عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته»، كما أن فيه ما قد يفسح المجال في نظر البعض أمام تمييز حاد بين هذه وبين «حرية نفسانية ميتافيزيقية» انحصر في دائرتها اهتمام الفكر العربي والإسلامي حتى وقت قريب.

ولكن، هل الانفصام بين السياسي والاجتماعي من جهة، والميتافيزيقي النفساني من جهة أخرى حادٌّ إلى هذه الدرجة؟ وهل من الصواب القول إنه لا توجد علاقة بين الحديث عن حرية الأفراد الاقتصادية أو حريتهم في اختيار تعليم مناسب لأولادهم (بناء على طرح لطفي السيد الذي يفيد بأن الحكومة معلّم فاشل)، والحديث عن استعباد الإنسان للإنسان، أو عبودية الإنسان لرغباته، أو قدرة الإنسان على الفعل في ظل القدرة الإلهية المطلقة؟

يمكننا طرح السؤال بطريقة أخرى تقودنا إلى نقاشات معاصرينا من العرب والغربيين سواء بسواء: لماذا نستخدم كلمة «حرية» نفسها في السياقات الميتافيزيقية والنفسانية الخالصة، كما نستخدمها في سياقات سياسية واجتماعية وحياتية؟ هل لكلمة «حرية» أكثر من معنى، ربما عشرة أو عشرين، بحسب السياقات المختلفة التي تُستخدم فيها، سواء بالعربية أو بغيرها من اللغات؟ أعتقد أن الإجابة بنعم عن هذه الأسئلة تشكل موقفًا انهزاميًا لا يليق بالفلسفة، وهو ما لا ننوي القيام به. ولنا في ما يقوله ناصيف نصار أسوة حسنة؛ فهو يميل، لأسباب خاصة به، إلى «تغليب النظر في الحرية في حد ذاتها على النظر فيها بحسب الميادين التي يمكن أن تمارس فيها». وهذا النوع من البحث في الحرية «ليس بحثًا خاصًا في الحرية السياسية ولا في الحرية الاقتصادية ولا في الحرية الاعتقادية ولا في غيرها من الحريات الميدانية»[22]، وإنما في الحرية بحد ذاتها.

فلننظر إذًا إلى الحرية «بحد ذاتها». تكلم كثير من المفكرين على الحرية بحد ذاتها، ودونما تحديد، وقدّم كثير من المذاهب الفكرية نظريات في الحرية. وكان لا بد أن تعتمد نتيجة البحث في الحرية على هوية الباحث وتوجهاته الفكرية؛ فليس نظر هيغل في الحرية بحد ذاتها كنظر هيوم أو مِل فيها. ولكن، بما أن موضوعنا هو المفهوم الليبرالي للحرية، ومحاولة تأسيسه في الفكر العربي الإسلامي، فمن الحري بنا أن نسأل المفكرين الليبراليين أنفسهم عن الحرية

(21) John Locke, «Two Treatises on Government,» in *Great Political Thinkers*, 406.

(22) نصار، ص 8.

بحد ذاتها؛ فماذا تعني الحرية بالنسبة إلى الليبراليين، بمعزل عن تجلياتها في هذا الميدان الحياتي أو ذاك؟

هناك ما يبرر القول بأن الحرية بالمفهوم الليبرالي تُختزل إلى غياب المعوقات من أمام فعل الفاعل، وهو ما يفسح المجال لتحدد الفعل بحسب الرغبة أو المشيئة أو الإرادة التي تسمّى حينذاك «إرادة حرة» (للفعل أو الامتناع). بوسعنا أن ندرك هذا الأمر من خلال التمعن في ما يقوله الليبراليون (من العرب والغربيين) في معرض بيانهم للحريات الليبرالية؛ فعلى سبيل المثال، تتجلى «حرية المطبعة» عند خير الدين التونسي في «أن لا يُمنع أحد من الأفراد أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات». وبالطبع، فإن المنع الذي يصدر من السلطة السياسية، مؤيَّدًا بقوة الدولة إن اقتضى الأمر، ليس سوى معوق للفعل، وهو لا محالة حائل دون تحدد فعل الكتابة الصحافية بحسب مشيئة الكاتب الصحافي ورغبته. أمّا الحرية الاقتصادية، فتتجلى في غياب السلطة الإكراهية للدولة وللمجتمع في مجال النشاط الإقتصادي. عندها تتجلى حرية صاحب رأس المال في قدرته على استثمار أمواله في هذا المشروع الإنتاجي أو ذاك، بحسب ما يقوده إليه تفكيره التجاري، وبحسب ما تقرر إرادته في نهاية الأمر. أمّا حرية العامل، فتكمن في قدرته على رفض أو قبول عروض وفرص العمل التي تطرحها السوق أمامه. وللناس حرية تعليم أولادهم، بحسب ما هو متضمن في كلام لطفي السيد. الحكومة معلّم فاشل، وينبغي لها ألا تفرض على الناس هذا أو ذاك في مجال التعليم. بل ينبغي أن يكون الناس أحرارًا في تعليم أولادهم: إن أرادوا تعليم أولادهم بهذه الطريقة أو تلك، فلهم الحرية في ذلك، ولا يجوز وضع العوائق في طريقهم. وكما يرى مِل، تكمن حرية الأذواق والمساعي في أن يرسم الواحد منا خطة لحياته «كما يناسبه»، أي كما يشاء، «دون إعاقة من أقرانه البشر، حتى لو بدا لهم سلوكه أحمق». وما حديث التونسي عن «إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه» ببعيد عن هذا، فليس إطلاق تصرف الإنسان في ذاته سوى إفساح المجال أمامه (أي غياب المنع والإكراه، أي عدم التقييد) لكي يفعل ما في وده فعله. وأخيرًا، ليس هناك ما هو أوضح ممّا يقوله لوك عن الحرية السياسية لمواطني الدولة: فهي توجد حيث «يتبع الواحد منهم رغباته في جميع الأمور التي لا يمنعها القانون، ولا يكون خاضعًا لإرادة الآخرين الاعتباطية». أي، بعبارة أخرى، إن ما يشكل تحديدًا للحرية ليس سوى المنع القانوني (الذي لا محالة من أن يكون مسنودًا بالقوة القمعية الموجودة في متناول يد السلطة السياسية)، أو الخضوع لإرادة الآخرين، بحيث لا تغدو أفعال الإنسان محددة على أساس رغباته هو نفسه، بل على أساس رغبات الآخرين (وهذه بالضبط هي علاقة العبد بالسيد). بالتالي، بموجب ما يقوله لوك، يغدو الإنسان حرًا إلى الدرجة التي تنعدم فيها القيود على الفعل، بحيث يغدو الفعل (أو الامتناع) محددًا بالإشارة إلى رغبة الإنسان ومشيئته في الأمور المختلفة التي يواجهها.

القول بأن جوهر حرية الإنسان يكمن في غياب المعوقات من أمام الفعل، وبالتالي تحدد الفعل (قيامًا أو امتناعًا) بحسب الرغبة (المشيئة أو الإرادة) هو قول ميتافيزيقي بحت (أو أنطولوجي، كما يقال أيضًا)؛ ذلك أن النظر إلى الحرية بصورة مجردة، وبما هي خاصية من خاصيات الفعل

الإنساني، هو من صميم النظر الميتافيزيقي الذي لا يعير اهتمامًا خاصًا بهذا المجال أو ذاك من مجالات الفعل الإنساني، بل يشتمل على جميع المجالات، بما فيها تلك التي قد يكون للإرادة الإلهية يد فيها. كما أن النظر إلى الفعل باعتبار أسبابه وشروطه ومحدداته يضع الفعل في دائرة القوالب الأنطولوجية؛ فهو حدث يحدث في وقت معيّن، وفي سياق أحداث أخرى تحدده أو تكون عله لحدوثه (الرغبات، أو الظروف الطبيعية، أو الإرادة الإلهية). ومن الطبيعي أن يقودنا البحث في هذه الأمور إلى مسألة الحتمية[23]، والعلاقة السببية، والفرق بين الأسباب التي تترتب في إطار السيرورات الطبيعية وتلك التي تتأتى في سياق الحياة الإنسانية المفعمة بالشعور والعقل.

هذه وغيرها مباحث ميتافيزيقية ـ أنطولوجية، وهي تقفز إلى واجهة اهتماماتنا في اللحظة التي يتبين لنا فيها أن الحريات الليبرالية في الميادين المختلفة تلتقي في هذه النقطة المحددة: إن وجود عوائق أمام الفعل، وما يترتب على ذلك من تعطيل للقوة المؤثرة للرغبة والمشيئة، هو ما يشكل تهديدًا أو نفيًا للحرية.

فلنقُل إذًا إن الحرية بالنسبة إلى الليبرالي تكمن في غياب العوائق وفعالية المشيئة. وربما يبدو أول وهلة أن هذا الاستنتاج غير محق؛ فالحرية بالنسبة إلى الليبرالي لا تكمن في قدرة الفرد على فعل ما يريد على الإطلاق، وإنما هناك، وعلى الدوام تقريبًا، حديث عن حرية الفعل ضمن حدود معيّنة. فحرية الاجتماع مشروطة عند مِل بكون المجتمعين أشخاصًا بالغين لا ينوون إلحاق الضرر بالغير. ويصف رفاعة الطهطاوي الفرد من «الهيئة الاجتماعية المتمدنة» بأنه «حر يباح له أن يتقل من دار إلى دار بدون مضايق، ولا إكراه مكره، وأن يتصرف في نفسه وفي وقته وشغله...»، ولكنه يُتبِع ذلك بالقول: «فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع ممّا تستدعيه أصول مملكته العادلة»[24]. وعندما يكتب سلامة موسى حول حرية الفكر قائلًا إنه «لا يبرر تدخّل الحكومه ومنعها للناس من حرية التفكير سوى حقها في الدفاع عن النفس وحماية الجمهور من أذى مباشر»[25]، فإن إطلاق الحرية يستتبع في ذهنه تحديدها في الحال ضمن حدود الدفاع عن النفس وحماية الجمهور.

ينبغي ألا أن يشكّل مثل هذا الاعتراض طعنًا بالمقترح الليبرالي لتفسير الحرية، كغياب للمعوقات من أمام الفعل؛ ذلك أنه في واقع الأمر يمثّل خلطًا بين الاعتقاد بأن الحرية تكمن في قدرة الفرد على فعل ما يريد، من دون أي إعاقة من الآخرين، والاعتقاد بأن للفرد حقًا مشروعًا في الحرية من دون حد. فالقول مثلًا إن حرية المساعي والأذواق تكمن في السماح للفرد بأن يحدد طريق حياته بحسب ما يريد «من دون إعاقة من أقرانه البشر» شيء، والقول إن من حق الفرد أن يفعل ما يشاء في المجال

(23) نشير إلى ما قاله مل، وما قاله أيضا جدعان بخصوص الحتمية والحرية أعلاه.

(24) رفاعة رافع الطهطاوي، **المرشد الأمين**، أعيد طبعه في: **في قضية الحرية**، ص 17.

(25) سلامة موسى، **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ** (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1935)، ص 220.

السلوكي، شيء آخر. ولو نظرنا إلى هوبز لوجدناه نصيرًا للحكم المطلق، بما لا يدع للأفراد أي حرية سياسية تُذكر، ولكنه رغم ذلك، لا يضمر مفهومًا مختلفًا عن معنى الحرية. يقول هوبز: «تنحصر حرية الرعية في الأمور التي يسمح بها الحاكم الذي ينظّم أمورهم، مثل حرية الشراء والبيع، والتعاقد، واختيار مكان العيش، والأكل، والمهنة، وتربيه الأبناء، كما يرون ذلك مناسبًا»[26]، أي إن الأفراد يتاجرون، ويسكنون، ويأكلون، ويتخذون المهن، وينشئون أبناءهم كما يرون ذلك مناسبًا: أو قُل كما يرغبون؛ فالحرية محصورة في هذه المجالات، ولكن **طبيعتها**، على الرغم من ضيق مجالها، تبقى كما هي، من اتباع الفرد لرغباته، من دون تدخّل من الآخرين. بعبارة أخرى الحرية شيء، وكونها مقيدة شيء آخر.

هذا إذًا هو المعنى الذي يقرنه الليبراليون بكلمة «الحرية»، والذي يتوجب تمييزه في جميع الحالات من الحريات الليبرالية ذاتها. أمّا العلاقة بين الأمرين، فهي علاقة بسيطة نوعًا ما. وبوسعنا أن نقول إن الحريات الليبرالية تتحدد بالنسبة إلى مفكر ما بالمجالات التي يعتقد المفكر أن للفرد الحق في أن تطلق حريته فيها، فإذا كان يعتقد أن للأفراد الحق في التعبير عن آرائهم، كان مجال التعبير عن الرأي حرية ليبراليه بالنسبه إليه، وإذا كان يعتقد أن للأفراد الحق في تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية، كانت حرية الاجتماع حرية ليبرالية بالنسبه إليه. وهكذا، يكون شأن المجالات الأخرى التي قد تختلف من مفكر إلى آخر.

أصول الأصول: ميتافيزيقا الحرية في الفكر اليوناني والفكر العربي الإسلامي

إذا صدق ما قلناه عن المفهوم الليبرالي في الحرية «بحد ذاتها»، كانت الحرية بالمفهوم الليبرالي بمثابة «أصل» للحريات الليبرالية في الميادين الحياتية المختلفة، أي «الحريات الميدانية» بعبارة ناصيف نصار المعبِّرة. وهي أصل بمعنى الجوهر، وليس بمعنى السبق الزماني أو المكاني أو حتى السببي (بالمعنى المتداول في علوم الطبيعة)، وإنما هي أصل بمعنى يقارب مقولة أفلاطون في المثُل (الأفلاطونية) التي هي أصل الأشياء المحسوسة.

على الرغم من أهمية هذه المسألة، فإن ما يعنينا بالدرجة الأولى في هذه المرحلة هو أن لهذا الأصل الليبرالي (الذي يستوعب الحرية من خلال غياب المعوقات) نفسه أصولًا ضاربة في الماضي الفلسفي البعيد؛ فهو ليس مفهومًا ابتُكر في الغرب الحديث، غرب الحداثة. وشأنه في ذلك شأن مفاهيم فلسفية أخرى[27] كانت مدرَكة تمام الإدراك عند فلاسفة اليونان والعرب والمسلمين وفلاسفتهم ومتكلميهم. ولكن لم يسُد حينئذ ظن أو اعتقاد أن الحرية

(26) Thomas Hobbes, *Leviathan*, with an Introduction by Herbert W. Schneider (Indianapolis; New York: Bobbs-Merrill Company, 1958), 173.

(27) نذكر من هذه مفهوم الدولة الديمقراطية، وهو ليس ببعيد عن موضوعات الفلسفة الليبرالية.

تُختزل إلى غياب للعوائق، أو أن لهذا التفسير للحرية أي معنى أو جدارة للتطبيق في حقول السياسة والاجتماع.

لنبدأ أولًا بذكر النصوص التي تحدّث فيها كلٌّ من أفلاطون وأرسطو عن الحرية. كثيرة هي تلك النصوص، ولكن أقربها إلى الذهن وأكثرها ألفة عند دارسي الفكر السياسي اليوناني هي تلك التي تقرن بين الحرية والديمقراطية في سياق واحد، وذلك من خلال زعم أن الدولة الديمقراطية هي تلك التي يكون أهلها أحرارًا، يفعل الواحد منهم ما يريد. يقول أفلاطون، واصفًا حال الناس في مثل هذه الدولة: «يكون الناس قبل كل شيء أحرارًا، لهم حرية الكلام في كل مكان، ويفعل الواحد منهم ما يريد»[28]. أمّا أرسطو، فيدّعي أن «الأساس الذي تقوم عليه الدولة الديمقراطية هو الحرية... وأحد مبادئ الحرية أن يَحكم الجميع وأن يُحكموا، كل بدوره»[29].

مثل هذه الأفكار نجدها أيضًا عند الفارابي الذي يقول في **السياسة المدنية**:

> وأمّا المدينة الجماعية، فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلى لنفسه يفعل ما يشاء. وأهلها متساوون، ستتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلًا. ويكون أهلها أحرارًا يعملون ما شاءوا ولا يكون على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم[30].

عبارة أفلاطون القائلة «أحرار، يفعل الواحد منهم ما يريد» ليست ببعيدة في معناها عن حديث لوك عن أناس «يتبع الواحد منهم رغباته في جميع الأمور»، أو كلام مِل المتعلق برسم الإنسان خطة لحياته «من دون إعاقة من أقرانه البشر»، أو كلام لطفي السيد عن «عدم وقوف» الحكومة في طريق الصحافة، أو كلام التونسي على كتابة الإنسان «ما يظهر له». من الواضح أن هذه حرية بمعنى التخلية والإطلاق، أي بمعنى غياب العوائق الخارجية من أمام الفعل، وبالتالي يتحدد الفعل على أساس رغبة الإنسان ومعتقداته ومشيئة. يبان هذا المعنى للحرية بجلاء أكبر في بحث أرسطو المعمّق حول الأفعال الإرادية واللاإرادية. فما عسى أن تكون أفعال الإنسان الإرادية سوى تلك الأفعال التي يقوم بها بحريته، وما

(28) Plato, *The Republic of Plato* (Oxford: Oxford University Press, 1941), 276.

(29) Aristotle, *Politics*, in: *The Basic Works of Aristotle*, by Aristotle, Edited and with an Introduction by Richard McKeon (New York: Random House, 1941), 1265.

(30) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب السياسة المدنية: الملقب بمبادئ الموجودات**، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964)، ص 99. ومثل هذا قول ابن رشد: «فأمّا [المدينة] الجماعية فهي التي يكون فيها كل واحد من الناس مطلقًا [من كل قيد] ويفعل ما يرغب فيه، ويتحرك نحو كل شيء تهفو إليه نفسه من أمور الجماعية». انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمحمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 174.

عسى أن تكون الأفعال اللاإرادية سوى تلك الأفعال التي يكون الإنسان مضطرًا إليها أو مجبورًا عليها، فلا يفعلها بحريته؟

أنظر إلى ما يقوله أرسطو في معرض حديثه عن التفرقة بين الفعل الإرادي والفعل اللاإرادي. وسياق الحديث هنا ميتافيزيقي (وأخلاقي) صرف، يتصل بالعلاقة السببية بين الفاعل وفعله، وبمسؤولية الإنسان عن أفعاله. وكما هي الحال في النقاشات الميتافيزيقية عامة، فإن النقاش يخلو من أي مضمون اجتماعي أو سياسي صريح. يقول أرسطو:

> يمكن أن يعتبر لاإراديًا جميع الأشياء التي تقع بقوة قاهرة أو بجهل. الشيء الذي يقع بالقوة القاهرة هو الذي تكون علّته خارجية ومن طبعٍ ما كان الكائن الذي يفعل أو الذي يقبل ليساعده في شيء. مثال ذلك إذا اجتذبتنا ريح لا قِبل لنا بمقاومتها، أو أناس مستبدون بالسلطان على أشخاصنا[31].

أمّا الفعل الإرادي، فهو الفعل الذي ينبع من مبدأ محرك «داخلي». ويتضح هذا من خلال الأمثلة القاسية التي يسوقها أرسطو بعد ذلك بقليل، من أجل توضيح ما يرمي إليه: مَثل البحّار الذي يلقي بأمتعته في البحر في أثناء العاصفة طلبًا للنجاة، أو الإنسان الذي يفعل أمرًا مكروهًا تجنبًا لأمر أكثر كراهية؛ فقد يُظن أن هذه الأفعال تقع قسرًا، ولكن أرسطو لا يرى ذلك، بالنظر إلى أن «المبدأ الذي يحرك أعضاء جسم الفاعل، وهي بمثابة أدوات الفعل، موجود في داخله»[32]. يرغب البحّار في النجاة من الغرق، ويعتقد أن حياته أثمن من ممتلكاته، وأن تقليل حمولة السفينة يؤدي إلى النجاة. وبالتالي، يتحدد فعل إلقاء المتاع في البحر على أساس الرغبات والمعتقدات والمشيئة التي تتبلور على أساسها. البحّار، إذًا، حر في فعله، وقد كان يمكنه أن يفعل غير ذلك، كأن يلقي برفاقه في البحر. إذا كان هذا فعْل البحّار في الوضع غير المعتاد، فكم بالحري أن نقول إن فعل الصحافي الذي يكتب بحسب ما تحمله عليه قيمه وأفكاره ورغباته يفعل ما يفعله بحرّية؟ في كلتا الحالين، تفارق الحرية ويحل محلها القسر في الفعل عندما يغدو «[المبدأ] المحرك خارجيًا»، كما هي الحال عندما يُسجَن أو تُصادَر أقلامه ودفاتره، أو عندما ترتطم بشخص يقف أمامك لأن أحدهم قام بدفعك من الوراء.

ليس مفهوم الحرية بمعنى الإطلاق والتخلية بين الفاعل وفعله أمرًا غير مألوف، بل إنه المعنى المعتاد للحرية، على خلاف الانطباع الذي ساهم في إحداثه كثير من الفلاسفة على مر العصور والأزمان. وربما كان أول من تفلسف على أساس مثل هذا المعتقد في الفكر العربي، ومن دون كثير تأثر بما قالته الأمم السابقة في فلسفاتها، بعض متكلمي الإسلام الذين جهدوا في تحديد معنى ومجال فلسفي للحرية البشرية في أوج انغماسهم في قضية القدرة الإلهية المطلقة، وعلاقتها بسؤال التخيير والتسيير.

---

(31) أرسطوطاليس، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924)، ص 266.

(32) المصدر نفسه، ص 266.

ينطبق هذا على أشعريتهم بقدر ما ينطبق على المعتزلة منهم، وإن بطرق مختلفة[33]. وسوف نكتفي هنا بما ما طرحه الأشاعرة في هذا الصدد.

ربما يبدو مستغربًا، بل غير منطقي، اختيار الأشاعرة، أصحاب نظرية الكسب، من أجل تأسيس مفهوم للحرية، بأي معنى كان. أليس القول بالكسب هو «في نهاية الأمر تعليق لحرية الإنسان وإرادته بإرادة الآخر وجعلها مشروطة به؟»[34]. ليس هذا بالأمر الواضح أو المفروغ منه، ولا سيما إذا تذكرنا، وبمعزل عن أي أفكار مسبقة، أننا لسنا بصدد الحديث عن نظرية تقول إن ليس للإنسان من أمره أي شيء، فلا قعوده ولا قيامه من مكانه، ولا صلاته أو صيامه، ولا كلامه أو سكوته، ولا شره أو خيره خاضع لإرادته أو مشيئته، فهذا كلام مرفوض. ولكي ينتهي الإنسان إلى قول مثل هذه الأمور، يلزمه أن يكون على درجة كبيرة من الغباء أو على الأقل عدم البصيرة، ما يجب ألا يُنسب إلى الأشاعرة ولا إلى غيرهم بمنتهى السهولة. في واقع الأمر، لا يختلف موقف الأشاعرة عن موقف بعض الفلاسفة المحدثين، وما أكثرهم، ممن قالوا بجواز الجمع بين الحتمية في الكون وحرية الإنسان. وقد سبق لنا ذكر واحد من هؤلاء في بداية هذا البحث؛ فقد أوردنا على لسان مِل كلامًا يتضمن القول إن حرية الإرادة الإنسانية لا تتعارض مع ما يسمّى خطأً مبدأَ الضرورة الفلسفية، ذلك المبدأ الذي يصل إليه بعض الفلاسفة عن طريق الظن بأن السببية الكونية متطلب من متطلبات العلم لا تقوم له من دونها قائمة.

نورد في البداية نصًا يقارن فيه الأشعري بين حركة أو فعل تحرك هو بمثابة ما نسمّيه فعلًا إراديًا للإنسان، كأن يرفع أحدهم كأسًا من الماء إلى فمه بقصد الشرب، وفعل تحرك اضطراري لاإرادي من النوع الذي قد يحدث نتيجة مرض، أو كأن يُحمل شخص ما إلى مكان ما بواسطة الريح، أو بواسطه أناس أحكموا السيطرة عليه عنوة، كما يقول أرسطو. يظهر من كلام الأشعري أن التفريق بين الفعل «المكتسب» والفعل الاضطراري الجبري يتطابق مع التفريق بين الإرادي واللاإرادي:

> فإن قال قائل: فيجب إذا كانت إحدى الحركتين [حركة المرتعش من الفالج] ضرورة أن تكون الأخرى [نهوض المرء من مقعده، على سبيل المثال] كذلك، وإذا كانت إحداهما كسبًا أن تكون الأخرى كذلك (أي أن لا مجال للتمييز بين الفعل المكتسب والفعل المجبور).
>
> قيل له: لا يجب ذلك، لافتراقهما في معنى الضرورة والاكتساب، لأن الضرورة ما حُمل عليه الشيء وأُكره وجُبر عليه ولو جهد في التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ في ذلك مجهوده لم يجد عنه انفكاكًا ولا إلى الخروج عنه سبيلًا. فإذا كانت إحدى الحركتين بهذا

---

(33) سوف نكتفي هنا بشرح موقف الأشاعرة. للمقارنة بالموقف المعتزلي، انظر: Raja Bahlool, «Al-Ash'ari's Theological Determinism and the Senses of ‹Can›,» *Hamdard Islamicus* 15, no. 1 (1992): 39-57.

(34) حسن حنفي، «موقفنا الحضاري،» في **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 17.

الوصف الذي هو وصف الضرورة، وهي حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى، كانت اضطرارًا، وإذا كانت الحركة الأخرى بخلاف ذلك الوصف لم تكن اضطرارًا، لأن الإنسان في مجيئة وذهابه وإقباله وإدباره بخلاف المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى. يعلم الإنسان التفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك[35].

أن يُحمَل الإنسان على الشيء ويُجبَر ويُكرَه، ويريد الخروج منه فلا يخرج، فهذا هو الاضطرار وهذه هي الضرورة، تمامًا كما يرد في كلام أرسطو عن الإنسان الذي يُحمل إلى مكان ما بواسطة الريح أو بواسطة أناس أحكموا عليه السيطرة. في هذه الحالات، لا يأتي الفعل موافقًا للرغبة (فالفاعل عند الأشعري يريد الخروج ممّا هو فيه فلا يخرج). يدرك الإنسان، أي إنسان، الفرق بين فعل الاختيار وفعل الجبر أو الاضطرار. ظاهر الأمر أنه إذا كان الاضطرار محض إلغاء لدور الإرادة أو المشيئة أو القيام بما يتخيره المرء لنفسه، فلا بد أن الحرية تكمن في الإطلاق، أو التخلية بين المرء وفعله، أي إن الحرية هي غياب المعوقات من أمام الفعل، بما يترك المجال لتحقق الفعل الذي هو موافق للرغبة.

في نص لاحق ينسب الأشعري إلى المرتعش من الفالج صفة العجز، وهي صفة يميزها تمييزًا حادًّا من صفة عدم الاستطاعة والتي هي - في نظره، كما هي في نظر بعض الفلاسفة المحدثين الذين يؤمنون بالحتمية من منطلقات علمية تجريبية بحتة ـ لا تتعارض بتاتًا مع حرية الإرادة. نقول «في نظره»، ولا نقول «في نظره وفي صريح كلامه»، لأن كلامه قد لا يوحي بهذا بعد قرون حافلة بالجدال والمناكفة بين الأشاعرة وخصومهم. يعتقد الأشعري أن الكافر غير مستطيع أن يؤمن، ولكن ذلك لا يعني أنه غير مكلَّف بالإيمان؛ ذلك أن الكافر ليس عاجزًا عن الإيمان، وإن كان غير مستطيع له.

فإن قال قائل: أليس قد كلف الله تعالى الكافر الإيمان؟

قلنا له: بلى.

فإن قال: أفيستطيع الإيمان؟

قيل له: لو استطاع لآمن.

فإن قال: أفكلفه ما لا يستطيع؟

قلنا: هذا كلام على أمرين. إن أردت بقولك أنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه، فلا. وإن أردت القول أنه لا يستطيعه لتركه واشتغاله بضده، فنعم.

---

(35) أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، صححه وقدم له وعلق عليه حموده غرابه (القاهرة: مطبعة مصر، 1955)، ص 75ـ76. (التوكيد مضاف)

فإن قال: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى كلّف الكافر ما يعجز عنه لتركه له؟

قيل له: العجز عن الشيء أنه يخرج عنه وعن ضده. فلذلك استحال أن يعجز العاجز عن الشيء لتركه[36].

.....

فإن قالوا: أفيجوز أن يكلف الله تعالى الشيء مع عدم الجارحة ووجود العجز؟

قيل لهم: «لا»، لأن المأمور إنما يؤمر ليقبل أو ليترك. ومع عدم الجارحة لا يوجد أخذ ولا ترك. وكذلك العجز لا يوجد معه أخذ ولا ترك، لأنه عجز عن الشيء وعن ضده[37].

مقصد الأشعري واضح غاية الوضوح، بصرف النظر عن قوّته الإقناعية؛ فالكافر المنشغل عن الإيمان بالكفر هو إنسان اختار الكفر ورغب فيه. ربما تلقّى تربية من نوع معيّن، وربما استمع إلى أساتذة معيّنين وقرأ كتبًا معيّنة، وبعد هذا كله انتهى به الأمر إلى الكفر. ليس الأشعري ـ ولا المؤمن بحتمية الأسباب والمسببات من منطلقات علمية تجريبية، مثل مِل وغيره من المحدثين ـ ملزَمًا بالتنكر لأيٍّ من هذه الحقائق أو الوقائع المألوفة التي تنتهي بذهاب الناس إلى هذا الاتجاه أو ذاك. كل ما يقوله الأشعري ومِل هو التالي: عندما يقوم الإنسان بفعل ما، وهو مخلّى، أو مطلَق سبيله، ولا عائق يعترض طريقه، فيأتي فعله موافقًا لرغبته (إرادته، خياره، مشيئته، قُل ما شئت)، فهو يفعل بحرّيته. في مثل هذه الحالات، يُعتبر الإنسان مسؤولًا عن الفعل. وإذا كان السياق يسمح بذلك، فقد يكون التكليف بالفعل أو الامتناع ممكنًا أيضًا، كأن يأمر السلطان الفرد بهذا أو ذاك، أو كأن يأمر العلي القدير العبد بهذا أو ذاك؛ فما دام الإنسان مخلًّى ومطلق اليدين والرجلين والعقل والتدبير، ولا مانع يعترض طريقه، فهو مسؤول ومكلَّف. أمّا إن كان عاجزًا بسبب جنون أو غياب جارحة، أو بسبب رياح تحمله أنى تشاء، أو بسبب لصوص قيدوه بسلاسل، فلا هو مسؤول ولا هو مكلّف؛ فهو ليس حرًا ما دامت الحرية تكمن في غياب المعوقات.

سبق لنا القول إن للمفهوم الليبرالي بحرّياته الميدانية المختلفة أصلًا يعود إلى مفهوم ميتافريقي عام يستوعب فكرة الحرية في حد ذاتها، كغياب للمعوقات من أمام الفعل، وإن هذا التصور الميتافيزيقي ليس بالأمر الجديد؛ ذلك أن لهذا الأصل أصولًا تعود بنا إلى ماض فلسفي أبعد. والآن، بعد إذ ألقينا نظرة عابرة على هذا الماضي الأبعد، يمكننا في نهاية هذا القسم من البحث أن نقتفي الخطى، عائدين إلى الفلسفة الغربية الحديثة. لن نأتي هذه المرة إلى ذكر الحريات الليبرالية التي ينشغل بها الفكر الغربي (على خلاف الفكر الإسلامي)، بل إلى التصور الميتافيزيقي المرتبط بها.

---

(36) المصدر نفسه، ص 99 ـ 100. (التوكيد مضاف)

(37) المصدر نفسه، ص 101.

في مؤلف بعنوان **الحرية والضرورة** يقول هوبز، وقد سبق له القول إن حرية الأفراد تنحصر في الأمور التي يسمح لهم الحاكم بها، ما يلي:

> تكمن الحرية في غياب العوائق التي تحول دون حصول الفعل ـ تلك العوائق غير المحتواة في طبيعة الفاعل، أي إنها ليست من صفاته الجوهرية[38].

هل الأشعري مضطر إلى رفض هذا الكلام جملة وتفصيلًا؟ ربما تفصيلًا؛ فالكلام على الجوهر أو الجواهر يثير حساسيات لا عد لها عند الأشاعرة، لكنه ربما لا يرفضه جملة. فالعاجز المُقعد، بحسب ما يقوله الأشعري، غير مكلف بالوقوف أو السجود، لأنه ليس مخلًّى ولا مطلق الحركة. هناك معوقات من النوع غير المحتوى في طبيعة الفاعل (بلغة هوبز). ربما حصل هذا بحكم العوامل الوراثية، أو ربما أن الله شاء ـ ولحكمة نجهلها ـ أن يخلق المخلوق معاقًا على هذه الصورة. لا مراء في القول إن النتيجة واحدة (عدم التكليف، غياب المسؤولية)، سواء كانت الأسباب من تقدير العلي القدير وفعله، بحسب ما يقوله جمهور المؤمنين، أو كانت أسبابًا طبيعية تعود إلى الماضي السحيق، كما قد يقول داروين أو عالِم من علماء الوراثة (وإذا قلنا إن الله يفعل من خلال الأسباب الطبيعية، زالت الحاجة أصلًا للاختيار بين التوجهين [العلمي واللاهوتي] عند النظر إلى الأسباب).

بعد هوبز بأقل من مئة سنة، نجد هيوم يتساءل قائلًا:

> ماذا نعني بكلمة «الحرية» في سياق الحديث عن الأفعال الإرادية؟ من الثابت أننا لا نقصد القول إن ليس للأفعال ارتباط بالدوافع والميول والظروف، أو إن الواحد منها لا يتبع الآخر بدرجة معيّنة من الانتظام؛ فهذه حقائق واضحة ومعترف بها. ليس بوسعنا إذًا أن نعني بالحرية سوى القدرة على الفعل، أو عدم الفعل، وذلك بحسب تحدد إرادتنا، أي إذا اخترنا السكون سكنّا، وإذا اخترنا الحركة تحركْنا. هذه الحرية الفرضية (hypothetical liberty)، هي، كما يدرك الجميع، في متناول كل إنسان ليس سجينًا أو رازحًا تحت الأغلال[39].

هذه النظرة إلى الحرية، وهي ليست أقل من تراث طويل لم يفتقد يومًا من يدافع عنه، وجدت من يناصرها في شخص أحد أشهر رواد الفلسفة التحليلية في القرن العشرين، هو جورج إدوارد مور الذي يربط حرية هيوم الفرضية بتحليل فكرة «الإمكان» متسائلًا:

> ما معنى عبارة «كان يمكنني أن...»، التي قد ترد في سياق كلام على شاكلة «كان يمكنني القيام بذلك الفعل الذي لم أقم به فعلًا» ؟ ما معنى قولي كان بإمكاني أن أمشي ميلًا واحدًا

(38) Thomas Hobbes, «Liberty and Necessity,» in *Hobbes Selections*, Edited by Frederick J. E. Woodbridge (New York; Chicago: Charles Scribner's Sons, 1958), 207.

(39) David Hume, «Of Liberty and Necessity,» in *Determinism, Free Will, and Moral Responsibility*, Edited by Gerald Dworkin, Central Issues in Philosophy Series (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970), 136.

> في عشرين دقيقة هذا الصباح، مع أني لم أفعل شيئًا من هذا في الواقع؟ إن ما أعنيه بالذات هو أنه «كان يمكنني لو أنني اخترت»، أو «كنت فعلت لو أنني اخترت»[40].

أليست هذه الحرية الفرضية، الحرية بمعنى غياب العوائق من أمام الفعل، بما يترك المجال لتحقق الفعل موافقًا للرغبة (المشيئة أو الاختيار)، هي عينها ما يتباكى عليه الفلاسفة الذين يتأسون كثيرًا لغياب الحريات السياسية والاجتماعية والشخصية في بلادنا؟ يريد الشعب أن يكون له دور مركزي في إدارة الشأن العام، ولكن يمنعه من ذلك قمعُ القامعين. ويريد الناس التعبير عن آرائهم ومذاهبهم، ولكن يمنعهم من ذلك السجنُ أو مصادرة الأقلام والدفاتر. أو يريد صاحب المبادرة القيام بهذا النشاط الاقتصادي أو ذاك، لكن يمنعه من ذلك العوزُ الطبيعي أو المفروض بقوة الدولة أو المتنفذين. أو يريد الإنسان أن يحيا بهذه الطريقة أو تلك، ولكن يقف دون ذلك القمعُ أو المنع الصادر عن المجتمع، أو المجتمع ممثلًا في الدولة، أو هذه القوة أو تلك.

الحرية بالمفهوم الليبرالي هي غياب العوائق من أمام الفعل، من دون أن يعني هذا أن الفعل المتأتي على هذا النحو أو ذاك سوف يكون جيدًا (فربما لا يكون)، ومن دون أن يعني هذا أن للإنسان حقًا مطلقًا غير محدود في التخلية والإطلاق (فهذا ما لا تستقيم معه الحياة الاجتماعية بأي شكل من الأشكال). أمّا الحريات الليبرالية الميدانية المعهودة، فتنضوي إلى إطار المفهوم الميتافيزيقي كما ينضوي الخاص والعيني إلى العام والمجرد. وهي تشخصات لما يسمّيه إيزايا برلين الحرية السلبية[41]؛ ذلك أنها تتأسس على أساس **الغياب** (غياب المعوقات) **والعدم** (عدم المنع أو عدم التدخل). هي نفسها الحرية أو الحريات التي يصفها برلين بصورة تكاد تماهي تمامًا بين الميتافيزيقي والسياسي والاجتماعي عندما يقول:

> يكمن جوهر الحرية في قدرة الإنسان على الاختيار كما يشاء، وفي قدرته على أن يشاء ما يشاء، من دون إكراه أو تهديد، ومن دون أن يبتلعه نظام (سياسي ـ اجتماعي) كبير؛ تكمن الحرية في حق الإنسان في المقاومة، وعدم حتمية إرضائه للناس؛ تكمن الحرية في وقوفه للتعبير عن معتقداته فقط لأنه يؤمن بها. هذه هي الحرية الحقيقية، ومن دونها ليس حريات من أي نوع آخر، ولا حتى حرية موهومة[42].

لا يحتاج كلام برلين إلى شرح أو بيان: تكمن الحرية في غياب العوائق من أمام الفعل، وبالتالي تكمن في تحدد أفعال الواحد منا على أساس رغباته أو مشيئته أو اختياره. أمّا نوع الخيارات أو الرغبات أو المشيئات التي تعْرِض للإنسان، فهذه مسألة أخرى. ولكن من الواضح أن أي محاولة لإلزام الإنسان بها، ولو من منطلقِ أن خيره يكمن في هذا، أو لأن هذا ما يقوله العقل، لن تلاقي كثيرًا من الترحاب

(40) G. E. Moore, «Free Will,» in *Determinism*, 136.

(41) إيزايا برلين، **حدود الحرية**، ترجمة جمانا طالب، الفكر الغربي الحديث (بيروت: دار الساقي، 1992).

(42) Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal* (London: Chatto and Windus, 2002), 103-104.

من جانب الليبراليين؛ فالنسبة إليهم، لا شيء يبرر وضع المعوقات في طريق الفاعل سوى أن الفاعل نفسه يضع المعوقات في طريق غيره.

الحداثة الغربية والحداثة العربية

طبعًا، لا نجد في الفكر العربي الإسلامي السابق على حداثتنا تعبيرًا عن الحرية مثل هذا الذي اقتبسناه من برلين. وإذا كان هناك كتاب مثل روزنتال (أو العروي) ممن هم على استعداد لنعي هذا الحقيقة، فإن هذا لا يعدو كونه محاولة للعثور على الحاضر القريب في الماضي البعيد، وليس له هناك ما يبرره.

نرى في فكر الأقدمين إدراكًا لحقيقة أن الإنسان الذي تعترض طريقه عوائق لا تجعله قادرًا على التوفيق بين رغباته (اختياره، مشيئته، أو تدبيره لما يريد) هو إنسان ليس حرًا في ما يُنسب إليه، أو يرتبط بكيانه، من أفعال. لذلك، يُعفى العاجز من التكليف عند الأشعري، ولا يلوم أرسطو الإنسان الذي تقذف به الرياح فتجعله يُلحق الأذى بمن يقف أمامه. ثم إن بعض الأقدمين أدرك وجود أفكار التخلية والإطلاق في إطار سياسي اجتماعي يتعدى نطاق الأفعال الشخصية، مثل قيام الإنسان وقعوده أو تناوله طعامه أو شرابه. رأينا هذا في وصف أفلاطون وأرسطو للمدينة الديمقراطية، ورأيناه أيضًا في وصف كل من الفارابي وابن رشد وتعليقاتهما على أفكار فلاسفة اليونان (على الرغم من أننا لم نره عند متكلّمي الإسلام).

ولكن، في المجمل، لم يكن في حسبان أيٍّ من الأقدمين القول بأن «الحرية الميدانية» في مجال السياسة أمر مرغوب فيه، أو بأن الحرية الميدانية في مجال التعبير، أو أسلوب الحياة أمر مسموح به. جرى فكر هؤلاء في سياقات فكرية ساد فيه الاعتقاد بأن الخير والشر، والعدل والواجب، والقيم عمومًا أمور مطلقة، تُعرف إمّا من خلال معطيات العقل الموضوعي (ممثلًا بالملك الفيلسوف عند أفلاطون) أو معطيات الوحي الذي يبلغ رسالة رب العالمين إلى الناس. بالتالي، كان من المتوقع أن يسود اقتناع مفاده أن السياسة فن لا يقوم به إلا العالِم والعارف، وأن شرعية الحاكم السياسي تقوم على أساس معرفي (معرفة الحق والباطل، والخير والشر) وليس على إرادة الناس ورغباتهم ومعتقداتهم التي قد لا تقوم على أي أساس معرفي حق. وفي ظل أجواء سادت قرونًا عدة، لم يكن من الممكن القول، وبصورة جدية، إن للفرد حقًا في الحرية في مجال السياسة أو الشأن العام، في حين أنه كان بالإمكان القول إن للفرد حقًا في الحرية في مجال طعامه وشرابه، أو تلك المجالات التي لا يرى فيها المشرع العارف الحكيم ضيرًا في التخلية بين الفرد وأفعاله (وهي مجالات لم تكن حياة الإنسان في عدد كبير منها لتبعد كثيرًا عن حياة المخلوقات الأدنى درجة).

نعم، كانت فكرة الحرية (بمعنى التخلية بين الفرد وما يشاء) موجودة، كما كان هناك إدراك بأن نطاقها يمكن أن يمتد ليشتمل على السياسة والشأن العام. ولكن ساد الظن بأن هذا شر مستطير، فلم يكن ممكنًا، نظرًا إلى ذلك، أخذ فكرة الحرية على محمل الجد إن تعدت نطاقها المحدود في الحياة. كان هذا شأن الأقدمين في التراث الفكري في الغرب، سواء في الفترة اليونانية الرومانية أو في حقبة

القرون الوسطى، كما كان هذا شأنه في التراث الفكري العربي الإسلامي الذي تزامن ازدهاره مع عصور الغرب الوسيطة. بهذا المعنى يمكن القول إن المفهوم الليبرالي للحرية، وما يمكن أن يقترن به من حريات ليبرالية ميدانية ـ إن شاء الإنسان تخصيص العام والمجرد ـ كانا أمرًا معروفًا وغير معروف، عندنا وعندهم على حد سواء: كان معروفًا في الغرب والشرق، بمعنى أن أسسه الميتافيزيقية أُرسيت في سياقات ميتافيزيقية نفسانية أخلاقية بحتة ومتمحورة حول مشكلة حرية الإرادة، حيث جرى اكتناه الحرية من خلال مفهوم غياب المعوقات. وكان أمرًا غير معروف عندنا وعندهم على السواء، بمعنى أن التبعات السياسية والاجتماعية لهذا المفهوم كانت مستهجَنة إلى الدرجة التي لم تكن لتسمح للفكر السياسي أو الاجتماعي باستحضار مفهوم الحريات الليبرالية بالمعنى الحاضر. لذا، بقي المفهوم مطمورًا تحت طبقة كثيفة من المعتقدات السائدة بشأن العقل والوحي، وتمايز الناس من حيث العقل والقدرة، في أنظمة اجتماعية تراتبية بدت في غاية البداهة لمعظم الناس، وعلى امتداد فترات طويلة.

ثم وصلت هذه العصور إلى نهايتها في الغرب. أمّا كيف ولماذا قدِمت الحداثة إلى ربوع الغرب، فهما من المسائل التي لا تستأثر الفلسفة بالبحث فيها بقدر ما أنها مجالات للبحث التاريخي والاجتماعي والاقتصادي وعلوم أخرى إنسانية واجتماعية لا تعدو الفلسفة أن تكون واحدة منها. وبالقدر، وهو يسير، الذي يمكن فيه القول إن التطورات التاريخية الكبرى قابلة للتفسير العلمي، أو للتفسير بالمطلق (فلم يكن هناك يومًا إجماع بين الباحثين على تفسيرات للظواهر الكبرى)، يمكن الإشارة إلى إحياء العلوم اليونانية، بل أيضًا إلى الروح اليونانية (التي عُرفت بعقلانيتها وتمركزها حول الإنسان في هذه الدنيا) في ما غدا يُعرف بعصر النهضة الأوروبية. كما يمكن الإشارة إلى تفكك النظام الإقطاعي وبزوغ فجر نظام اقتصادي جديد بوسائل جديدة في الإنتاج، وعلاقات إنتاجية جديدة بين طبقات اجتماعية لم تكن موجودة، أو مؤثرة، في الماضي. كما يمكن الإشارة إلى ثورة أو ثورات في مجالات العلم والفلسفة انتهت برسم خطوط معركة استمرت عقودًا طويلة بين الدين والكنيسة والنظم الفكرية القروسطية من جهة، ونوع آخر مختلف من التفكير، عبّر عن نفسه بأجلى الصور في ما غدا يُعرف بعصر التنوير.

بغضّ النظر عمّا إذا كانت هذه أسبابًا أدت إلى الدخول في المجال الحداثي، أم كانت مجرد تجليات أو تمظهرات للحداثة نفسها على صُعد حياتية مختلفة، فإن ممّا لا شك فيه هو أن الوضع الحداثي كان مواتيًا لمؤازرة مفاهيم الحرية الفردية، والاستقلال الفردي والاجتماع على أساس التعاقد. بوسعنا أن نوطئ لهذا الادعاء من خلال هذا الاقتباس المطوّل الذي يعرض فيه هابرماس لانعكاسات الحداثة في السياسة والقانون:

> ما برح المعتقد الأرسطوطاليسي الكلاسيكي في القانون الطبيعي، والذي أعاد القديس توما الأكويني طرحه بصيغة مسيحية، يقدم نسقًا أخلاقيًا مجتمعيًا متكاملًا امتد ليشمل جميع طبقات المجتمع، قابضًا مختلف الشرائح الاجتماعية برباط وثيق .... ولكن، وفي خضم

التطورات [الحداثية] التي تمخضت عن عقلنة العالم المعيش، انكسرت القبضة التي كان يحكمها النسق الأخلاقي المجتمعي المشار إليه. في المرحلة الأولى تعرضت الموروثات الثقافية وسيرورات الأنسنة الاجتماعية للضغط من قِبل العقل.... ومن ثم أدى الاختراق الفكري [التأمل العقلي] للتاريخ المعيش وللموروثات الثقافية إلى نمو روح الفردية في سياق المشاريع الحياتية الخاصة بالأفراد، كما أدى إلى تعددية في أشكال الحياة الجماعية.... شكل مفهوم حقوق الإنسان ومفهوم السيادة الشعبية الترسبات (الوحيدة) التي بقيت بعد أن تعرض المضمون المعياري المتضمن في النسق الأخلاقي المرتكز على التراث الديني والميتافيزيقي (السابق على الحداثة) إلى عملية «فلترة» إجبارية من خلال الخضوع للعقل ومناهج التسويغ ما-بعد الحداثي[43].

إذا كان حقًا ما يقوله هابرماس من أن مفهومَي حقوق الإنسان والسيادة الشعبية يمثّلان الترسبات (الوحيدة) التي بقيت بعد أن تعرض المضمون المعياري المتضمن في النظام الأخلاقي الما قبل-حداثي إلى عملية «فلترة» إجبارية من خلال العقل ومناهج التسويغ ما-بعد الحداثي، فماذا يعني هذا بالنسبة إلى المفهوم الليبرالي للحرية؟ إن أي مراجعة بسيطة لنصوص حقوق الإنسان في مراحلها التطورية عبر عمرها القصير نسبيًا تُظهر لنا أن قيمة الحرية، وبالتحديد حرية الفرد، تحتل مركز الصدارة في لائحة حقوق الإنسان. وعادة ما يجري تفصيل هذه الحرية بالإشارة إلى الحريات الميدانية المعروفة، بما فيها حرية الفكر والتعبير في المعتقد الديني، إضافة إلى الحريات المدنية التي تكفل حماية الإنسان من خروقات وتعديات الآخرين، بما فيهم الدولة والمجتمع (ما دام أن الفرد ليس بصدد التعدي على حريات مماثلة يتمتع به الآخرون). أمّا الترسب الثاني المشار إليه في نص هابرماس، ألا وهو مفهوم السيادية الشعبية، فهو ما أتى ليكرس تلك العقيدة التي طالما ناوأها أفلاطون وأرسطو وكل ما تبعهما بإيمان إلى يوم أن انتصرت الحداثة في أوروبا، نقصد بها المعتقد الديمقراطي الذي يربط الشرعية في السياسة بقبول الناس ورضاهم. ومبدأ السيادة الشعبية هذا ليس بمنفصل عن الحرية الفردية بتاتًا: فمبدأ السيادة الشعبية يقول (وإن بشكل ضمني) أنه لا يجوز أن يُحكم الناس - الأفراد - رغمًا عن أنوفهم، أي إن لهم الحق في حرية سوف يحرمون منها إن هم عاشوا تحت نظام سياسي لا يوافق إراداتهم (ولا نقول «إرادتهم»، فهم في النهاية يصوتون في الانتخابات الديمقراطية فردًا فردًا).

في جميع الحالات، سواء في مجال حقوق الإنسان أو السيادة الشعبية أو الديمقراطية، يدور حديث عن الحرية بمعنى التخلية والإطلاق، في ما عدا حالات التعدي على التخلية والإطلاق. فلا نظام حقوق الإنسان ولا النظام الديمقراطي يقول للإنسان كيف يجب عليه أن يعيش، وليس هناك من تفسير متفَق عليه لحقوق الإنسان أو الديمقراطية يرسم للفرد خطة حياة أو قيمًا محددة إن مارسها كان إنسانًا حقيقيًا، أو حرًا، أو عقلانيًا أو ما شئت. لا شيء متفقًا عليه سوى أن للإنسان حقًا أن يكون كما

(43) Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Translated by William Rehg, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), 95-99.

يشاء، بشرط عدم الاعتداء على غيره. إن لم تكن هذه هي الحرية بمعنى التخلية والإطلاق، فلا أدري ما عساها أن تكون.

تمامًا، وبشكل يحاكي قصة دخول الغرب في الأزمنة الحديثة، ليس هناك من شيء مخصوص يمكن أن تقوله الفلسفة عن قصة دخول العرب والمسلمين في الأزمنة الحديثة، وبما يختلف عمّا يمكن أن تمدنا به الدراسات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية حول آخر قرنين أو ثلاثة قرون من التاريخ العربي الإسلامي. تروي هذه العلوم، وإن بأشكال مختلفة، قصة اندماج الأصقاع العربية والإسلامية في نظام عالمي جديد كان المحرك الرئيسي فيه الغرب الحديث، بنظامه الرأسمالي، مسنودًا بنظمه الفكرية والقيمية والسياسية التي لم يكن بوسعها أن تترك العالم المحيط بها من دون أن تعيد رسم معالمه على صورتها وبما يناسبها. نرى بعض الملامح المهمة لهذه المسيرة الاندماجية في مؤلَّف عزيز العظمة الذي يؤرخ فيه للعلمانية التي بدأت تطل برأسها علينا منذ فترة الإصلاحات العثمانية (التنظيمات) في القرن التاسع عشر[44]. وإذا كان بعض التغييرات أو الإصلاحات قد جرى بدوافع داخلية تعكس تأثر الناظر العثماني بما ينظر إليه، تمامًا كما هي حال إله أرسطو الذي يحرك العالم انطلاقًا من رغبة هذا الأخير فيه، فإن رؤية الغرب لما نحن عليه ولما يجب أن نكون عليه، كما يعرض لها إدوارد سعيد في **الاستشراق**[45]، ما كان لها إلا أن تساهم في تقوية حركة تاريخية (ساهم فيها الغرب) باتجاه دفع العرب والمسلمين لكي يصيروا جزءًا من عالم حديث تجلت حداثته الاقتصادية في الرأسمالية، بينما تجلت حداثته السياسية في الديمقراطية الليبرالية، وحداثته الفكرية في العلم وما يحيط به من فلسفة حديثة.

في هذا السياق التاريخي، وجد المفهوم الليبرالي للحرية طريقه إلينا، كما وجدت أفكار وأساليب أخرى لتنظيم الحياة والمجتمع والسياسة طريقها إلينا. لم يجر استيعاب المفاهيم السياسية الاجتماعية الجديدة دومًا بطريقة سلسة؛ ففي حين قدّم نابليون نفسه إلى المصريين في سنة 1798 بصفته ممثلًا للجمهورية الفرنسية «القائمة على أساس الحرية والمساواة»، نجد الشيخ رفاعة الطهطاوي الذي عاش في فرنسا بين سنتي 1826 و1831 يقول إن «ما يسمّونه الحرية وما يرغبون فيه هو عين ما يُطلَق عليه عندنا العدل والإنصاف؛ وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في القوانين والأحكام»[46]. ليس هناك من صلة واضحة بين العدل والإنصاف من جهة والحرية من جهة أخرى، سوى ما يمكن أن يتأتى بعد بيان ونقاش وخوض في التفصيلات، كأن يقال إن الظلم يخلق وضعًا يقيد الحرية، بمعنى أنه يحد من حرية المظلوم. لكن، مع ذلك، لم يمض وقت طويل قبل أن يقْدم مفكرون من أمثال أحمد لطفي السيد وغيره على ترجمة المفهوم الليبرالي بلغة عربية لا لبس فيها، مقدمين أمثلة واضحة كل الوضوح عن تجليات الحرية في ميادين حياتية مختلفة، على النحو الذي رأيناه في بداية هذا البحث.

(44) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).

(45) Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

(46) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011).

بسبب هذا السياق التاريخي تحديدًا، نجد أنفسنا اليوم، أو يجد بعض الكتّاب العرب، أننا بصدد التعامل مع مفهوم وارد مستورَد عندما نتحدث عن «الحريات الميدانية»، أي الحريات الليبرالية في المجالات الحياتية المختلفة، وخصوصًا المجال السياسي. مع ذلك، لم يمنع هذا بعض الكتّاب العرب المنادين بهذا الطرح من التنقيب في ثنايا الحياة العربية القديمة، وإن لم يكن بلغة العرب، بحثًا عن تجليات حياتية لمفهوم الحرية بمعنى يقترب من السياسي والاجتماعي. من هؤلاء العروي نفسه الذي يميز، كما أسلفنا، بين حرية ميتافزيقية نفسانية تناولهاالفكر العربي الإسلامي بالبحث، وحرية سياسية اجتماعية يحصر فيها الفكر الليبرالي جميع تساؤلاته ومناقشاته. يشير العروي إلى عادة الفرد للجوء إلى العشيرة التي وقفت دائمًا سياجًا يحمي الفرد من تغوّل السلطة السياسية. كما يشير إلى حياة البداوة كرمز لفض القيود المبتدعة ومقاومة السلطان[47]. ومن المثير للاهتمام حقًا أن بعض تلك الممارسات الحياتية الفعلية التي يشير إليها العروي تنضوي بكل سهولة ويسر إلى إطار اكتناه الحرية، كغياب للمعوقات من أمام الفعل؛ فنحن مثلًا بصدد الحديث عن السلطان الذي يلاحق الأفراد بأوامر ونواهٍ لا يجدها الأفراد موافِقة لرغباتهم أو مشيئتهم أو خططهم الحياتيه، فليجأون إلى العشيرة التي تساند الفرد «في مشيئته لفعل ما يريد». وكذلك الأمر بالنسبة إلى حياة البداوة التي تتسم بالحرية، فأقل ما يقال فيها هو أنها تتسم بغياب العوائق «غير المحتواة في طبيعة الفاعل» (عبارة هوبز، وبالإشارة إلى العوامل الطبيعية التي تحكم حياة البداوة).

لكن ما سعينا لتبيانه في هذا البحث هو أن مفهوم الحرية، بمعنى غياب العوائق بما يدع مجالًا لفعالية المشيئة (أي ذلك المفهوم الميتافيزيقي المجرد الذي يتشخص ويتعيّن لاحقًا في المجالات الحياتية المختلفة، مكتسبًا الطابع السياسي الاجتماعي المألوف)، هو مفهوم سابق على الحداثتين، الغربية والعربية، سواء بسواء؛ فقد كان هذا المفهوم الميتافيزيقي في حوزة التراث اليوناني كما كان في حوزة التراث الإسلامي. وفي كلا التراثين، لم يكن ليؤخذ على محمل الجد كقيمة سياسية أو اجتماعية عليا؛ فتلك العصور القديمة تميزت بالتقسيمات الطبقية للمجتمع، كما أنها كانت مقتنعة بالتفاوتات في القيمة الإنسانية كما في القدرات والحقوق والواجبات. وعندما بدأت هذه المنظومات الاجتماعية والاقتصادية المنتمية إلى تلك العصور بالانهيار في الغرب، بُعثت الحياة في هذا المفهوم، وبات يؤخذ على محمل الجد في مجالات غير تلك التي كان يرتبط بها في النقاشات الميتافيزيقية الأخلاقية التقليدية. وبالتالي، يمكن اعتبار بعث الحياة في هذا المفهوم أو إعلاء مكانته ثمرة من ثمار الحداثة.

ما يعنينا نحن المهتمين بالفكر العربي السياسي في أزمته الحالية، هو التاريخ الموازي للمفهوم الليبرالي عندنا؛ فقد شهد العرب والمسلمون في القرنين الأخيرين أيضًا تضعضعًا لا يستهان به في المنظومات الاجتماعية والاقتصادية المكرسة للتفاوت والمحددة للحريات. وما تنامي نفوذ الدولة الحديثة في بلدان العرب والمسلمين، مع ما قاد إليه ذلك من إضعاف للبنى الوسيطة واختراق

(47) العروي، ص 18_20.

للحدود التي يمكن أن يختبئ وراءها الفرد هربًا من السلطة المركزية، إلا جانب من جوانب هذا التغير التاريخي، يضاف إليه الاندماج شبه التام في المنظومات السياسية والاقتصادية بشكل جعل ـ ولا يزال ـ الأفراد يدركون محدودية قدراتهم على الحراك من أجل حماية مصالحهم الحياتية. وبغضّ النظر عمّا إذا كانت هذه التغيرات ناتجة من عوامل داخلية بحتة، أو كانت أمرًا مفروضًا من الخارج، فالنتيجة واحدة، ألا وهي أن مجال الحرية لم يعد يقتصر على الأفعال الإرادية المتعلقة بالحياة الخاصة، كما كان يظن الصوفيون أو المتكلمون أو فلاسفة الأخلاق. وفي واقع الأمر، لم يعد الإنسان يحتاج إلى كثير فلسفة حتى يدرك أن تحديد الحرية في مجال القول أو التعبير عن النفس لا يختلف عن تحديد الحرية في مجال الحركة أو الحصول على المعاش إلا في تحددها في مجال مختلف.

إن الفرق بين ما حدث من انبعاث لمفهوم الحرية في الغرب، حيث ارتدى هذا المفهوم حلة سياسية اجتماعية باتت مألوفة في جميع أنحاء العالم، وما حدث ويحدث عندنا من صراع حول هذا المفهوم، ليس في واقع الأمر مسألة متعلقة أساسًا بوجود أو بعدم وجود أصل لهذا المفهوم عندنا؛ فكل ما هو قابل للتفكير في لغة من اللغات موجود، ولو بالإمكان، في أذهان من يتكلمون تلك اللغة. وفي حالتنا العربية والإسلامية، يمكن القول إن الحرية، بمعنى غياب القيود، ذات وجود فعلي وأصيل، وقد قال بها كثيرون، وإن على صعيد فلسفي مجرد لا يمس السياسة والاجتماع عن قرب. يُختزل الفرق بيننا وبينهم إلى مسألة الموقف من المفهوم: هل الحرية بالمعنى الليبرالي أمر جدير بالاهتمام؟ هل من قيمة أو نفع يرتجى في وضع يكون الفرد فيه حرًا في التعبير عن نفسه، ولا يفرض عليه نظام اجتماعي أو سياسي رغمًا عنه أو من دون إرادته؟ هذا حكم قيمي متعلق بإضفاء الأهمية على ممارسات حياتية أو اجتماعية، وليس حكمًا معرفيًا يفسح المجال للمعرفة أو الجهل أو سوء الفهم. لا يحتاج المرء إلى شيء سوى أن يضفي على حرية القول والتعبير والاختيار السياسي أهمية تضاهي تلك الأهمية التي يضفيها على الاختيار في مجال تناول الطعام والشراب، أو الحركة أو السكون.

على سبيل الختم

يصل بنا النقاش في نهايته الآن إلى غاية كنت أشرت إليها في بداية هذا البحث، قائلًا إن المجال لا يتسع لمناقشتها، ألا وهي مسألة الأهمية التي يجب أن نوليها للمفهوم الليبرالي للحرية. أهو مفهوم يستحق أن نناضل من أجله؟ هل يحتوي على أي قيمة تحررية في وضعنا الراهن؟ أم هل يتوجب علينا المسارعة إلى تجاوزه إلى ما هو أفضل منه؟ وماذا عسى هذا أن يكون؟

لقد حدد الكثير منا موقفهم بالنسبة إلى هذه المسألة، فمنّا من يعارض ومنا من هو مقتنع، ومنا من يريد التوفيق بين مواقف مختلفة. ولعل هذه المساهمة المتواضعة في نقاش مسألة الحرية تغني النقاشات الدائرة من حولنا بعض الشيء.

المصادر والمراجع References

العربية

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون.** نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998. **(سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد ؛ 4)**

أرسطوطاليس. **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس.** ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924.

إسحاق، أديب. «حول الحرية والاستقلال.» في: **في قضية الحرية.** بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980. (حصاد الفكر العربي الحديث؛ 2)

الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع.** صححه وقدم له وعلق عليه حموده غرابه. القاهرة: مطبعة مصر، 1955.

برلين، إيزايا. **حدود الحرية.** ترجمة جمانا طالب. بيروت: دار الساقي، 1992. (الفكر الغربي الحديث)

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.** تقديم محمد الحداد. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

جدعان، فهمي. «الحرية في الثقافة العربية الحديثة.» في فهمي جدعان، **المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009.

حنفي، حسن. «موقفنا الحضاري.» في **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

روزنتال، فرانتز. **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي.** ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد. ط 2. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.

السيد، أحمد لطفي. **المنتخبات.** ج 2. القاهرة: مطبعة المقتطف، 1945.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز.** القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011.

______. **المرشد الأمين.** أعيد طبعه في: **في قضية الحرية.** بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

الغلاييني، مصطفى. **عظة الناشئين: كتاب أخلاق وآداب واجتماع**. بيروت: المطبعة الوطنية، 1936.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **كتاب السياسة المدنية: الملقب بمبادئ الموجودات**. حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964.

المصباحي، محمد عزيز. **مع ابن رشد**. الدار البيضاء: دار توبقال، 2006.

مِل، جون ستيوارت. **حول الحرية**. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012.

موسى، سلامة. **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ**. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1935.

نصار، ناصيف. **باب الحرية: إنبثاق الوجود بالفعل**. بيروت: دار الطليعة، 2003.

الأجنبية

Aristotle, *Politics*, in: *The Basic Works of Aristotle*, by Aristotle, Edited and with an Introduction by Richard McKeon. New York: Random House, 1941.

Bahlool, Raja. «Al-Ash'ari's Theological Determinism and the Senses of ‹Can›.» *Hamdard Islamicus* 15, no. 1 (1992): 39-57.

______. «The Liberal Concept of Freedom in Contemporary Arab Thought.» *Journal of Arabic and Islamic Studie*s 10 (1993): 22-66.

Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. London: Chatto and Windus, 2002.

Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by William Rehg. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. With an Introduction by Herbert W. Schneider. Indianapolis; New York: Bobbs-Merrill Company, 1958.

______. «Liberty and Necessity.» in *Hobbes Selections*, Edited by Frederick J. E. Woodbridge. New York; Chicago: Charles Scribner's Sons, 1958.

Hume, David. «Of Liberty and Necessity.» in *Determinism, Free Will, and Moral Responsibility*, Edited by Gerald Dworkin. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970. (Central Issues in Philosophy Series)

Locke, John. «Two Treatises on Government,» in *Great political Thinkers: Plato to the present*, Edited by William Ebenstein. 4th ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969.

Moore, G. E. «Free Will,» in *Determinism, Free Will, and Moral Responsibility*, Edited by Gerald Dworkin. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970. (Central Issues in Philosophy Series)

Plato. *The Republic of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1941.

Rosenthal, F., and B. Lewis, «Hurriyya,» in *Encylopedia of Islam*. vol. 3. New Ed. Leiden: E.J. Brill, 1971.

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Spencer, Herbert. «Social Statics,» in *Great Political Thinkers: Plato to the Present*, Edited by William Ebenstein. 4th ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969.

Mongi Serbaji**

المنجي السرباجي*

ماذا يعني أن نفكر عربيًا في الحرية؟

What Does it Mean to Reflect on Freedom in the Arab Context?

ملخص: ينطلق البحث من التفكير في معنى التفكير نفسه وفي أدواته وممكناته ويخلص إلى ضرورة مباشرة سؤال الحرية استنادًا إلى عقلانية معيارية قادرة على تجاوز الاختزال الوظيفي الذي لحق العقل السياسي عندما تم تحويله إلى تقنية تسويغ للسلطة القائمة. ثم في مرحلة ثانية، يعكف البحث على تحديد معالم هذه العقلانية المعيارية. وفي مرحلة أخيرة يرصد البحث مقومات التنظيم المؤسسي الذي يمكن أن يشكل ضمانًا موضوعيًا لأوسع مجال ممكن من الحريات. وفي هذا الإطار، يبين البحث أنّ أهم هذه المقومات هو الحياد العقائدي والأخلاقي لدولة القانون والديمقراطية.

الكلمات المفتاحية: التفكير، الحرية، السلطة، العقل السياسي، القانون، الديمقراطية، عقلاني

Abstract: This paper begins by thinking about the meaning of thought itself – together with its tools and enablers. It concludes, that to handle the question of freedom it is necessary to rely on a normative rationality that goes beyond the functionalist reductionism of political reason. It shows how the framework of political reason transforms the question of freedom into a rationalization technique for existing authority. In a second part, the paper focuses on defining the features of this normative rationality, and then goes on to observe the components of a foundational system that might form an objective guarantee for the widest possible scope of freedoms. Looking for a way forward, the paper suggests that the most important component of a discussion of freedom outside this frame is through the ideological and moral impartiality inherent in the rule of law and democracy.

Keywords: Thought, Freedom, Authority, Political Reason, Law, Democracy, Rationality

* باحث متحصل على الدكتوراه في مجال الفلسفة السياسية - جامعة تونس.

*** Researcher, holding PhD in the field of political philosophy – University of Tunis.

مقدمة: في مشروعية السؤال عن معنى التفكير عربيًا في الحرية

يستمد السؤال الذي جعلناه عنوانًا للبحث مشروعيته من اعتبارين متنافرين ولكنهما متلازمان: **أولهما** الوعي بأن معنى الحرية لا يمكن تمثّله خارج انتساب الفرد إلى جماعة ما، وبمعزل عن سياقات موضوعية من الحرمان من الحرية ومن الصراع من أجلها. **وثانيهما** الخشية من أن يكون التنزيل السياقي لمسألة الحرية ضمن مرجعية ثقافية مخصوصة مدخلًا لتبرير الحد من الحريات باسم الخصوصية، ثقافيةً أكانت أم سياسية أم اجتماعية. لذلك، فإن رهان هذا السؤال هو تأكيد حاجة الفكر العربي المعاصر إلى برنامج تفكير في الحرية يتجاوز التوتر القائم بين معيارية الحرية كقيمة كونية وضرورة ربطها إلى وضعية الإنسان العربي كفاعل سياسي واجتماعي، وهو ما يقتضي حمل عبارة «عربيًا» على معنى خصوصية الشروط الثقافية والحضارية لفعل التفكير في الحرية، وهي خصوصية لا تنفي البتة وحدة العقل في كونيته لا حملها على معنى الاستثناء الذي ينكر، باسم النسبية الثقافية، كل طموح كوني للعقل. وهكذا، لا يكون التفكير في الحرية ممكنًا إلا بالتخلي عن زعم أن السياق السياسي والاجتماعي العربي يملي مجموعة من الأولويات، كالتنمية والكرامة الوطنية واستقلالية القرار الوطني والحفاظ على الهوية؛ فبمعزل عن مدى وجاهة هذه «الأولويات» اليوم، فإن ادعاءها ليس إلا إنكارًا متخفيًا للحرية ولمقتضياتها. ولا يكون التفكير في الحرية ممكنًا أيضًا إلا بالتخلي عن زعم الصلاحية الكونية لنماذج محددة للحرية، كالنموذج الليبرالي مثلًا. ففي التسليم بهذه النماذج مصادرة لمعنى التفكير، وتمييع للمضمون السياسي للحرية باعتبارها مطلبًا لا يتحقق فعليًا إلا في إطار تنظيم مؤسسي محدد.

لكن هذا الرهان دونه ذاكرة سياسية مشبعة بوضعيات الاستبداد والتسلط وبجهد فكري لم يتوقف عن تسويغهما، فيكون المشكل الأول الذي يجابه التفكير في الحرية لدى الباحث العربي المعاصر هو مواجهة هذه الذاكرة، أي مواجهة الفكر لنفسه من خلال التساؤل عن مصادره: هل تمنحه هذه المصادر، اليوم تحديدًا، القدرة على طرح سؤال الحرية وجعله مصلحة عليا لكل عقلانية سياسية عربية جديدة؟ إن سؤال الحرية يكتسب دلالته لا بالنظر إلى واقع لمّا تتحول فيه الحرية إلى ثقافة مكونة للنسيج المؤسسي للمجتمع كما لشخصية الأفراد، فحسب، بل أيضًا بالنظر إلى ممارسة للفكرٍ لمّا تقطع مع عقل سياسي اختُزل وظيفيًا إلى مهمة تسويغ سلطة الأمر الواقع.

تبعًا لذلك، يدافع البحث عن الفرضية القائلة بضرورة أن يكون منطلق التفكير عربيًا في الحرية هو النقد الجذري لهذا العقل ولبرنامج عمله، لا قفزًا على الشروط التاريخية والواقعية للتفكير في الحرية بل بحثًا عن عقلانية بديلة، أي عن تفكير ينأى بنفسه عن الوظيفة التبريرية بأن يكون متجذرًا في سياقاته، ومتمثلًا ما يتخلل هذه السياقات من تجارب استبداد وجور، ومدركًا طبيعة التنظيم المؤسسي الذي انتجها ودعمها وضرورة إعادة تكوينه ضمن تصور عام للدولة العادلة. في هذا كله، يقترح البحث ملاحظات برنامجية حول القضايا التي ينبغي أن يمسها التفكير في مسألة الحرية، وحول كيفية مقاربتها من دون الخوض في مختلف مستوياتها ونماذجها وفي مسألة حدودها.

كيف يكون التفكير عربيًا في الحرية ممكنًا إذًا بالنظر إلى ذاكرة لا تسعفنا بتعريف للحرية نلقى فيه ما نتطلع إليه اليوم من استقلالية فردية وجماعية؟ هل يمكن التفكير في الحرية بالأدوات الفكرية نفسها التي أنتجت ثقافة الاستبداد على مدى قرون؟ كيف يمكن إعادة تكوين العقل السياسي العربي حتى يضطلع بمسؤولية التفكير في الحرية؟ وكيف يمكن هذا العقل أن يثبّتها كقيمة إنسانية كونية من غير أن يتنكر في الآن ذاته إلى سياقاته الخاصة باعتباره عقلًا عربيًا؟ هل يستدعي التفكير في الحرية إذًا التفكير في الهوية أولًا أم التفكير ضدها أولًا ؟ وهل يمكن التفكير في الحرية بمعزل عن شروط إمكانها المؤسسية؟ ما هذه الشروط؟ وهل تمثّل ضمانًا للقطع مع البنى المؤسسية للاستبداد؟

التفكير عربيًا في الحرية: من أجل عقلانية معيارية بديلة

ما من حاجة اليوم إلى إعادة تأكيد تعدد معاني لفظة الحرية وتشعّبها. ولكن ربما يكون من المهم في المقابل أن نلاحظ أن الاستعمالات المعاصرة لهذه اللفظة تلتقي جميعًا عند مبدأ مشترك يعبّر عمّا صرنا نفهمه أو نتطلع إليه في عصرنا الراهن وعلى صعيد عالمي عند حديثنا عن الحرية. هذا المبدأ هو «الاستقلال الذاتي للفرد»، أو «الأتونوميا الفردية» (Individual autonomy). بهذا المعنى، أي كأتونوميا فردية، طبعت قيمة الحرية التنظيم المؤسسي للمجتمعات الحديثة أكثر من أي قيمة أخرى[1]؛ فالنُّظم القانونية المختلفة وأشكال التنظيم السياسي وأنماط التعاقد، وحتى تنظيم النفاذ للتكنولوجيات الاتصالية، تراعي في الأساس مبدأ استقلالية الفرد، سواء كشخص أخلاقي أو كعضو في مجموعة سياسية أو عقائدية أو غيرها. وحتى فلسفات التواصل مع آبل (Apel) وهابرماس، وهي التي تفكر من خارج براديغم الذاتية وبراديغم الوعي، أو تلك التي تصدت للطابع الذاتي التفتيتي لحقوق الإنسان مع أرندت، لا تنفي هذا المبدأ وإنما تحاول، على أساسه، تطوير نماذج من الحرية التواصلية أو الجمهورية.

في الحقيقة، إن هذه الدلالة للحرية هي بامتياز دلالة حديثة انبثقت من رحم جدل هو في الأصل حقوقي ـ لاهوتي[2] قبل أن تطبع الفكر الفلسفي الحديث، وتأخذ زخمها كله مع كانط. لا يعني ذلك أن الحرية في معناها الفردي أو الداخلي كانت مجهولة تمامًا في الفكر ما قبل ـ الحديث، ولكن هذه الدلالة أصبحت مع الأزمنة الحديثة فقط تحيل إلى شكل «تعيين الإنسان لذاته ككائن عاقل حر مريد في كرة واحدة»[3] بل أصبحت هذه الدلالة أيضًا محددة لبنية التنظيم المؤسسي للمجتمع. إن مفهوم الحرية كاستقلال ذاتي للفرد هو تعبير عن وعي جديد للإنسان بذاته كقدرة على المعرفة وكقدرة على التشريع في الآن ذاته.

---

(1) Axel Honneth, *Le Droit de la liberté: Esquisse d'une éthicité démocratique*, traduit de l'allemand par Frédéric Joly et Pierre Rusch, NRF essais (Paris: Gallimard, 2015), 33.

(2) فتحي المسكيني، **الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة** (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011)، ص 75.

(3) المصدر نفسه، ص 77.

ما من شك أن مصطلح الاستقلالية أفضى مذ ذاك إلى طيف واسع من المقاربات بخصوص الحرية، ولم تكن الليبرالية بتنويعاتها المختلفة إلا إحداها؛ فسواء فهمنا الحرية في معنى سالب، كغياب كلي لعوائق الفعل، أو في معنى التحديد الذاتي، أو كذلك في معنى التحقق الذاتي على أساس تصور للحياة الخيرة، فإن استقلالية الفرد تظل مبدأ أصليًا غير قابل للتجاوز. لكن مع ذلك، لن يكون في الإمكان إنكار تضافر مجموعة من الشروط الموضوعية التي أنتجت الحاجة إلى هذا المبدأ والحاجة إلى إعادة تكوين التنظيم المؤسسي للمجتمع وفقًا لمقتضياته. يمكن أن نؤكد ثلاثة شروط قد لا تكون الوحيدة ولكنها تبدو الأهم:

ـ الشرط الاجتماعي الاقتصادي، ويتمثّل في ظهور النظام الرأسمالي وتأكُّل التراتبية الاجتماعية التي كرسها النظام الاقطاعي استنادًا إلى مبدأ «الشرف» لمصلحة تنظيم اجتماعي جديد يدّعي المساواة ويقوم على مبدأ «احترام» الفرد في ذاته كمبدأ ذي صلاحية كونية. تزامن ذلك كله مع عقلنة مطردة للعلاقات الاجتماعية ولسيرورات الاندماج، وأصبحت الملكية الفردية والتعاقد بين الأفراد، كما في تصور هيغل مثلًا، الأفق المؤسسي الأوّلي الذي تتحقق ضمنه قيمة الحرية.

ـ الشرط المعرفي، ويتمثل في التحولات العلمية الكبرى وفي إثبات الإنسان ذاتَه باعتبارها قدرة على المعرفة؛ فنشأة العلم الحديث بوصفه معرفة وضعية واعية بحدودها ولكن أيضًا بممكناتها النظرية -والتقنية ـ أدت إلى إزاحة مسألة الحرية من مجال العقل النظري، حيث تجلت نقيضةً من نقائض العقل لتصبح مبدأ مؤسسًا للعقل العملي، كما في تصور كانط مثلًا.

ـ الشرط السياسي، حيث انتهت الحروب الطائفية التي قسّمت المجتمعات الأوروبية إلى أشكال من التسوية السلمية القائمة على التسامح (مرسوم نانت)، ثم خاصة تأسيس الدول الأمم ذات السيادة في إثر معاهدة وستفاليا. وفي هذا الإطار، وقع تدريجيًا تفكيك الرابط بين السياسي واللاهوتي بالتزامن مع التمييز بين الفضاء الخاص والفضاء العمومي، كما في تصور جون لوك مثلًا.

هذه الشروط كلها تتقاطع عند نقطتين: الأولى توكيد الإنسان في فرديته مرجعيةً نهائية للفعل الاقتصادي الحر، للمعرفة الحرة وللحياة السياسية الحرة. والثانية عقلنة العالم المعيش بطريقة تجعل الإنسان هو ذاته مرجع كل معيارية معرفية أو عملية، حتى غدا الرابط بين الحرية والعقلانية رابطًا لا انفصام له.

في مقابل ذلك كله، يبدو هذا التعريف الظافر للحرية اليوم مربكًا للباحث العربي المعاصر، لا فقط على جهة ما تثيره مصطلحات «الاستقلال بالنفس»[(4)] وأن «يُخلّى المرء إلى نفسه»[(5)] من دلالة تتراوح

---

(4) المصدر نفسه، ص 74.

(5) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964)، ص 99. ومن المرجح أن الفارابي في حديثه عن الفرد «المخلّى لنفسه» إنما كان يستحضر معنى الأتونوميا. لذلك، فإن هذه العبارة تنقل في تقديرنا معنى الأتونوميا بصورة أكثر دقة من عبارة الاستقلال بالنفس.

بين الاستبداد والفوضى من دون إحالة إلى معنى الحرية، ولكن أيضًا لأنه لا يجد في مصادره التراثية سندًا قويًا لتبيئة مفهوم «الاستقلال الذاتي للفرد»؛ فهذه المصادر، وخاصة منها تلك المندرجة في حقل الفكر السياسي، كثفت اهتمامها على نحو خاص بآداب المُلك والسلطان، وبالتسويغ الديني والأخلاقي لأنظمة الحكم السائدة، وهو ما جعل العقل السياسي العربي[6] يتكون أساسًا كعقل سياسي أداتي، أي كعقل وقع اختزاله في وظيفة محددة هي تبرير الوقائع وإضفاء المشروعية على أنظمة انتزعت الحكم بالغلبة والقوة.

وبالفعل، فإن العقل السياسي العربي الكلاسيكي لم ينتج على نحو نسقي فلسفة معيارية في السياسة بقدر ما أنتج وصفات أمبريقية للحكم وأدواته وأخلاقياته. إن مصدر القلق الأساسي بالنسبة إليه هو فرض نمط من الاستقرار ضمن جماعة. وإن كانت في العموم موحَّدة دينيًا، إلا أنها متنوعة إثنيًا وقَبَليًا، وحتى طائفيًا. لذلك، طفق يبرر الطبيعة السلطانية للدولة ويؤسس لها دينيًا، مضفيًا على المغالبة - بالاستناد إلى العصبية - ما تحتاج إليه من مشروعية لضمان الاستقرار. وقد مثلت الطاعة الضامن العملي لهذا الاستقرار، وهو ما يعني بقاء المجال السياسي خارج دائرة التفكير في الحق. وربما يبلغ التبرير الديني للحكم ذروته في تعريف السلطان بأنه هو ذاته نظام الحقوق، وبأنه «حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده»[7]، في نوع من الخلط بين طاعة الله وطاعة السلطان وطاعة الحق.

يكشف هذا الوضع عن المنحى الذي اتخذه العقل السياسي العربي الكلاسيكي، حيث عبّر عن نفسه من خلال ما يسمّيه الجابري «تجليات أيديولوجية بدأت بالتعالي بالسياسة وتسييس المتعالي لتنتهي بالمماثلة بين رئيس المدينة الكونية (الله) ورئيس المدينة البشرية (الخليفة)»[8]، فكان أن أفرز أيديولوجيا تبريرية أكثر ممّا أفرز عقلانية تأسيسية. وحتى التجاوز الفلسفي لوصفات الحكم والطاعة اكتفى بتصنيف «المدينة الجماعية التي كل واحد من أهلها مطلق مخلى لنفسه (...) وأهلها متساوون (...) أحرار يعملون ما شاؤوا»[9] ضمن أكثر المدن الجاهلية خيرًا وشرًا معًا[10]. وظل هذا التجاوز الفلسفي بدوره بعيدًا عن مسعى التأسيس لقيم العدالة والحرية كمعايير سياسية، أي

(6) صفة «العربي» المحمولة على العقل ليست نفيًا لكونية العقل ولا تأكيدًا للفرضية القائلة إن للعقل هوية ثقافية؛ فالإقرار بنسبية العقل مثّلت دائمًا المدخل الفلسفي المناسب لتبرير الاستبداد؛ إنها فقط إشارة إلى فكر تكوّن ضمن شروط ثقافية وحضارية مخصوصة واشتغل من خلالها.

(7) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، درس ومنتخبات بقلم فؤاد أفرام البستاني، ج 1 (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1927)، ص 6. ويعرّف الكاتب السلطان بطريقة تذوّب المسافة بين السلطة والحق: «السلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود والقطب الذي عليه مدار الدنيا. وهو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده». وحيث يكون السلطان، ظل الإله، ناطقًا بالحق يضيق، بلا ريب، مجال الحرية.

(8) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ 3**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 364.

(9) الفارابي، ص 99.

(10) المصدر نفسه، ص 101.

فشل في أن ينتج عقلًا معياريًا قادرًا على تدبر القيم في كونيتها لا على تحويلها إلى أدوات لتبرير واقع مخصوص.

لذلك، فإن التفكير عربيًا في الحرية اليوم يمر حتمًا عبر القطيعة مع العقل الأداتي الذي طبع أغلب النصوص التراثية وأغلب القراءات للمصادر المؤسسة، وخاصة القرآن. هل يعني هذا أن التفكير في الحرية عربيًا لم يُطرح إطلاقًا خارج إطار الالتزام الوظيفي للعقل الأداتي بتبرير «النمطية السلطانية للدولة»[11] وتكريسها؟ والأهم من ذلك هو هل نأخذ مطلب التحرر من وظيفية العقل الأداتي لمصلحة عقلانية معيارية مأخذ القطيعة مع التراث في مجمله، باعتباره لم يستخلص معنى الحرية كأتونوميا؟ وهل يكون استيعاب النماذج الحديثة للحرية هو الأفق الوحيد للقطيعة مع العقل الأداتي؟

تنبني هذه الأسئلة على مقدمات لا تخلو من التباس؛ فهي تفترض أن الخيار الوحيد لمواجهة محدودية حضور الحرية كمطلب سياسي في المصادر التراثية هو استيعاب نماذج جاهزة للحرية وللتحرر، منكرة بذلك تعدد مسارات تحقيق الحرية وأنماط ممارستها، ومنكرة أيضًا أن الحرية، ككل فكرة، لا يمكن تمثّلها خارج سياقاتها التاريخية. لذلك، فإن التفكير عربيًا في مشكل الحرية ينبغي أن ينطلق من الوعي بتعدد الموارد المتاحة للتفكير في هذا المشكل، وبتعدد المسارات الفعلية للتحرر، وهو ما يستدعي مراجعة مجموعة من الأحكام:

- **ضرورة تنسيب الحكم القائل بأن سؤال الحرية لم يمثّل هاجسًا للفكر العربي**، فمن أهم الخلاصات التي انتهى إليها مستشرق مثل روزنتال في بحثه بشأن مفهوم الحرية في الإسلام هي أن «المجتمع الإسلامي (...) لم يكن يتحمل محاولة للتغيير باسم فكرة ذات زخم كبير كالحرية»[12]، مؤكدًا بذلك محدودية حضورها، سواء كغرض للتأمل الفلسفي أو كدافع لحركات سياسية واجتماعية، وإن حضرت فبتأثير من الثقافة اليونانية والساسانية. وفي نظره أن حرية الفرد لم تكن تحظى إلا باحترام متواضع مقرون بغياب أي معنى من معاني الحرية المدنية[13]. وربما لا تكون هذه الأحكام خاطئة في المطلق؛ إذ يؤيدها تاريخ طويل من الاستبداد والطغيان لم تتمكن فيه الدولة من تجاوز القبيلة (كما هو الشأن مع الأمويين)، ولم تترفّع فيه الإمبراطورية عن الصراعات الأيديولوجية (كما هو الشأن مع العباسيين).

لكن هذا كله لا يعني أن سؤال الحرية كان غريبًا على الفكر العربي أو مستجدًا باعتراف روزنتال نفسه؛ فهو يورد شواهد ونصوصًا للمعتزلة وابن عربي والغزالي تدل على تقبّل لمعنى الحرية بما هي قدرة

(11) كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية** (بيروت: دار الطليعة الجديدة، 1999)، ص 162.

(12) فرانتز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي**، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد، ط 2 (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص 179.

(13) المصدر نفسه، ص 93.

على الاختيار، وبما هي مقتضى سياسي ووجودي. بل إن الأمر الأهم الذي غفل عنه روزنتال أيضًا هو أن مواقف هؤلاء المفكرين يمكن أن تجد لها تأصيلًا في النص الديني الذي يقبل بحرية العقيدة وبمسؤولية الإنسان الفردية عن اختياراته.

لذلك، لئن لم تستخلص النصوص التراثية التي تشكّل الجزء الأهم من «مصادر أنفسنا»[14] معنى الحرية كاستقلالية ذاتية للفرد، مع جميع تبعات ذلك في مجال السياسة والتشريع، فإن هذه النصوص لم تكن خلوًا بإطلاق من الوعي بالحرية كبُعد مؤسس لما هو إنساني، كما توحي بذلك كتابات ابن باجة مثلًا[15]. بل أكثر من ذلك، حتى في مجال الممارسة السياسية الفعلية، لم يكن الخروج عن الاستبداد ومقاومته من الأشياء غير المألوفة، حتى وإن لم يرفع قيم الثورات المواطنية الحديثة؛ فهيمنة العنصر الديني على عالم معيش تقليدي تجعل جميع ادعاءات المشروعية لمصلحة السلطة القائمة أو ضدها مستمدة من تصور لعلاقة ما بالمقدس. بيد أن لا يمكن بأي حال أن ننفي وجود علاقة بين التفكير في الحرية ضمن الأطر الكلامية واللاهوتية وتبرير أنظمة سلطة محددة؛ فلقد أدى التفكير في الحرية نفيًا وإثباتًا وظيفة أيديولوجية تبريرية هي من صميم برنامج عمل ما أسميناه العقل الأداتي.

ـ **ضرورة الإقرار بتاريخية الوعي بقيمة الحرية وبدلالتها**؛ إذ لم يقترن مفهوم الحرية عند القدامى، وخاصة في الفلسفة السياسية اليونانية، بمعنى الاستقلال الذاتي للفرد ولا - على نحو خاص ـ بمعنى غياب العوائق، أي بشكل من الحرية السالبة. وقد بيّن بنجامين كونستان بوضوح أن حرية القدامى تتمثّل في الممارسة الجماعية للسيادة؛ فهي أساسًا حرية جماعية. والأهم هو أن هذه الحرية الجماعية في نظرهم لا تتناقض البتة مع خضوع الفرد التام لسلطة المجموعة[16]؛ فالقدامى لم يدركوا بعدُ شكل الحرية كحقوق ذاتية للفعل وللامتناع عن الفعل، ولم يكن ثمة تمييز بين المجال الخاص والمجال العمومي، وما جعل هذا التمييز ممكنًا في المجتمعات الحديثة هو - تحديدًا - مبدأ الاستقلال الذاتي للفرد.

لم يكن التفكير في الحرية في السياق اليوناني، وهو الأكثر انفتاحًا والأكثر تمرسًا على التجربة الديمقراطية، يستهدف بالضرورة تقويض مؤسسة العبودية. فلا عجب إذًا أن تتعايش دعاوى الحرية عند أفلاطون أو عند الرواقيين مع مؤسسة العبودية. بل أكثر من ذلك، لولا مؤسسة العبودية لما

(14) إحالةً لعنوان كتاب تشارلز تايلور *Sources of the Self* (مصادر النفس)، وهي ترجمة اعتمدها المسكيني في كتابه **الهوية والحرية**، متمايزًا بذلك عن الترجمة التي اقترحها حيدر حاج إسماعيل للكتاب تحت عنوان **منابع الذات**، المنظمة العربية للترجمة، 2014.

(15) نستطيع أن نقرأ مثلًا في **تدبير المتوحد** لابن باجة «والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره، فكل ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار. وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية». انظر: أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة، **تدبير المتوحد** (تونس: سراس للنشر، 1994)، ص 16.

(16) Benjamin Constant, «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes,» dans *Oeuvres politiques de Benjamin Constant*, par Benjamin Constant, avec introduction, notes et index par Charles Louandre (Paris: Charpentier, 1874), 261.

كان لعشرين ألف أثيني أن يتداولوا كل يوم شأنهم المشترك في الساحات العامة[17]. وبهذا المعنى، فإن فكرًا دافع عن «حرية الإرادة والاختيار» وعن أن «الناس يولدون أحرارًا»، وأدرك أن الحرية هي «الخروج عن رق الكائنات»، وأنتج تشريعات تستهدف محاصرة مؤسسة الرق أو تكشف عن قناعة عميقة بالتسامح الديني، إنما هو فكر رائد في سياقه، فإن حصل لاحقًا إجهاض لمسار التحرر، فإن ذلك لا يعود إلى فقر معرفي في مجال التفكير في الحرية بقدر ما يتعلق الأمر بموازين قوى سياسية واقتصادية واقعية استدامت ما يسمّيه محمد الشرفي «سوء التفاهم التاريخي»[18] بين أصولية الفقهاء ونصٍّ مؤسس قابل لأكثر التأويلات تقدمية في مجال الحرية. إن الشعوب تصنع بنفسها تاريخ تحررها الخاص، أفترانا ملزمين بتكرار تجارب الآخرين في التحرر حتى نعبّر عن تلك الفكرة «ذات الزخم الكبير»؟

ـ **ضرورة الإقرار بأن كل تنظيم اجتماعي ومؤسسي يجعل ممارسة الحرية خاضعة لثنائية الإدماج والإقصاء**، فلم يمنع الطابع السلطاني للدولة العربية - الإسلامية من وجود مؤسسات وتقاليد معادية للتسلط وموافقة لبعض من معاني الحرية، كما كشف عن ذلك عبد الله العروي[19]. وهذا يعني أن التنظيم الاجتماعي العربي - الإسلامي تشكّل عبر أنماط متعددة من الاندماج ليست الأمة، بما هي جماعة دينية - سياسية، إلا أحد وجوهها. وكثيرًا ما وجدت هذه «الأمة» نفسها في مواجهة حركات ترفض - لأسباب متنوعة بما فيها الاستبداد السياسي- الخضوع لسلطانها من دون أن يعني ذلك أن هذا الرفض وجد له تأصيلًا فلسفيًا وضعيًا، أي خارج دائرة المرجعية الدينية، أو أنه استند إلى تمثّل ما لمعنى المواطنة.

هنا بالتحديد تظهر نقطة تمايز مهمة بين التمثل اليوناني القديم للحرية كمشاركة مواطنية جماعية في الشأن العام والتمثّل العربي للحرية المثخن بقيم ماـ قبل- الأمة، أي قيم القبيلة والعشيرة، وهي صدى تمايزٍ أعمق بين نمط الاندماج المواطني ونمط الاندماج على أساس العصبية وروابط الدم. ولعل هذا ما يفسر ما اعتبره روزنتال غيابًا لمعنى الحرية المدنية.

رغم ذلك، فإن الاختلاف بين التجربتين الفكريتين ليس مطلقًا بالنظر إلى إنكارهما لشكل الحرية القائمة على رفض النظام. وبالتالي، كما أفرز العقل السياسي اليوناني جدلية إقصاء وإدماج باستبعاد الأجانب والعبيد والنساء من مجال الحرية الجماعية، وجعَلها حكرًا على الأثينيين الأحرار ـ بالمعنى الطبقي- الذكور البالغين، فإن العقل السياسي العربي جعل الشأن السياسي حكرًا على دوائر ضيقة (الخاصة أو خاصة الخاصة) لم يكن تشكيلها يتم بمعزل عن لعبة العصبيات وعن الغطاء الديني للمشروعية. بل إن جدلية الاقصاء والإدماج التي يقوم عليها النموذج السيادوي للدولة ـ الأمة

(17) Ibid., 266.

(18) محمد الشرفي، **الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي**، طبعة جديدة منقحة (دمشق: بتراء للنشر والتوزيع، 2008).

(19) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط 5 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 18ـ25، والجابري، ص 324ـ328.

المعاصرة (مواطن/أجنبي) هي ما يعين اليوم مجال الحرية السياسية وحدودها؛ فالحقوق والحريات السياسية تُمنح فقط على أساس المواطنة الضمن- دولية.

بناء على هذه الملاحظات، لا يمكن زعم أن الفكر العربي الكلاسيكي لم يطرح سؤال الحرية. ولكن يجب الإقرار بأن مقاربة مسألة الحرية كانت محددة بمقتضيات موضوعية، منها هيمنة العنصر الديني الذي مثّل ضامنًا للاندماج الاجتماعي والتمثّل العام للسياسي ونمط استقبال الفكر السياسي للثقافات الأخرى، وخاصة الفارسية واليونانية. وقد مثّل ذلك كله إطارًا ملائمًا لهيمنة الطابع الوظيفي والأداتي على العقل السياسي العربي. وإذا لم تقدم المصادر التراثية تصورًا أو تعريفًا للحرية باعتبارها استقلالًا ذاتيا للفرد، فلا يوجد في ذلك أي استثناء عربي؛ فأن نفكر عربيًا في الحرية هو أن نعترف أولًا بتعدد موارد هذا التفكير، ومن بينها نصوصنا التراثية، وأن نوجّه هذا التفكير خاصة نحو نقد جذري للعقل الأداتي ولبرنامج عمله لا بهدف القفز على الشروط التاريخية والواقعية للتفكير في الحرية وإنما بهدف البحث عن عقلانية معيارية متجذرة في سياقاتها، أي مدركة تجارب الاستبداد والحد من الحرية ومدركة التنظيم المؤسسي المتحكم فيها وواعية بطبيعة الأزمات المؤسسية الاجتماعية والسياسية التي تعمّق واقع الاستبداد. فإذا كان الطابع المعياري لهذه العقلانية ينقذ العقل من الاغتراب في الوظيفة التبريرية، فإن الانفتاح على أزمات الواقع تنقذه من الاغتراب في النماذج الجاهزة، تراثية أكانت أم حداثية؛ **فأن نفكر عربيًا في الحرية هو أن نفكر فيها بأنفسنا، ضد أنفسنا، معًا، الآن وهنا.**

ما هي ملامح هذا العقل؟ وهل نفهم من هذه العودة إلى أنفسنا فرض نظام أفكار يستبق فيه سؤال الهوية سؤالَ الحرية؟ كيف يمكن تجاوز الاختزالية الوظيفية للعقل السياسي من دون أن تفقد القيم، وخاصة منها الحرية، صلتها بالوقائع وسندها الإمبريقي؟

التفكير عربيًا في الحرية: بين كونية القيم وسياقية الوقائع

أدى التفكير في الحرية في إطار الفكر العربي الحديث من خارج سياقاتها وظرفياتها إلى تعزيز أحكام مسبقة تعكس يأسًا من أي تجربة مستقبلية ممكنة للحرية، أو توصي بفرض نماذج جاهزة من دون مراعاة شروط إمكانها خارج سياقها الأصلي؛ فكثيرون من مفكري النهضة حاولوا التأسيس لمطلب الحرية بربطه بالتقدم أو بالتحديث، ولكن من غير تشخيص فعلي لمَواطن الاستبداد وللأزمات التي تمثّل الحرية حلًا لها. وقد ترتب عن هذا الأمر عجز عن تحويل القيم الدستورية التي كانت تزخر بها كتابات الليبراليين من رواد النهضة إلى قيم متحققة في المؤسسات وفي الممارسة الاجتماعية، رغم موجة الدساتير الليبرالية للثلث الأول من القرن العشرين. إن الأزمة الحقيقية لهذه التجربة الدستورية ولنمط التفكير الذي أنتجها هي أنهما استبطنا وهْم أن المعايير، أيًا يكن سياق نشأتها، يمكن أن تنتج الوقائع أيًا يكن سياق حدوثها، أي إنها فككت الرابط بين واقعية الفاعلين (مؤسسات وأفراد) ومعيارية القيم، وفي الأساس قيمتا الحرية والعدالة.

إن الحماسة التي أظهرها، إبّان عصر النهضة، كثير من رواد الفكر الليبرالي للدفاع عن الحرية مثّلت محاولة جادة للقطع مع تقليد العقل الأداتي. إلا أن هذه القطيعة لم تتحقق فقط مع نمط التفكير في السياسي الذي أنتجه هذا العقل، وإنما أيضًا مع الواقع المؤسسي والاجتماعي الذي في ضوئه تكتسب المطالبة بالحرية دلالتها، لكن المعيارية الخالصة ليست أقل خطرًا على مطلب الحرية من التبريرية الخالصة. إن التفكير من منطلقات وضعية الإنسان كفاعل سياسي واجتماعي تعني أن السياقات الواقعية هي التي تعطي معايير كونية مضمونها الخصوصي. وبهذا يمكن التحرر من موروث العقل السياسي الأداتي لمصلحة عقل سياسي قادر على الاضطلاع بمهمة تفكيك واقع الاستبداد من دون المجازفة بمحاولة استنساخ نماذج جاهزة للحرية: ليبرالية، جمهورية ... إلخ.

يمكن اليوم إعادة رسم معمارية الفكر العربي المعاصر بكيفية تتجاوز الثنائية التناظرية تراث - حداثة؛ إذ يمكن بالأحرى التمييز بين توجهين في هذا الفكر: **الأول** قد لا يلغي سؤال الهوية بإطلاق، ولكنه يقدّم عليه مطالب الحرية والعدالة وحقوق الإنسان في كونيتها. هذا التوجه تعود جذوره إلى ليبراليي عصر النهضة الحديثة، وهو يمثّل، بمعنى ما، استئنافًا لمشروعهم. أمّا التوجه **الثاني**، فله منزع جمعوي (ديني أو قومي)، ربما لا يرفض الحداثة بإطلاق ولكنه يميل إلى تسييس سؤال الهوية، فيجعل منه السؤال المرجعي لمقاربة إشكاليات الدولة والاندماج والتشريع وسائر القضايا ذات الصلة بالشأن العام. وهو تمييز يأخذ بعين الاعتبار العودة القوية للدين ولسؤال الهوية على مستوى كوني، سواء بتأثير من العولمة أو من «التطورات الجيوسياسية والأيديولوجية منذ نهاية القرن الماضي»[20]، أو حتى باعتبارها استتباعًا حتميًا لـ«ظاهرة الدولة ـ الأمة»[21].

إن المأخذ الأساسي على هذين التوجهين في ما يتعلق بمسألة الحرية هو أنهما لم يقارباها من زاوية مؤسسية، أي من زاوية يمكن من خلالها رصد مظاهر تعطّل فعالية البنية المؤسسية للعلاقات البينذاتية، بما يجعل المجتمع يواجه أخطر أزماته، وهي تعثّر مسارات الاندماج، ومن ثمة التفكك؛ فلقد دافع التوجه الأول، وبوضوح، عن الحرية كحق إنساني طبيعي وكجوهر لماهية الإنسان[22]، وفي الوقت ذاته، تبدو الحرية بالنسبة إليه مطلبًا كفيلًا بتشريع رفض الاستعمار ومقاومته. وإذا كنا اليوم في مرحلة الاستقلال نراهن على نهضة ثانية، فإن المدخل إلى ذلك ليس الرفض الجذري للعولمة ولا للتوجه الليبرالي الذي يشكّل خلفيتها الفكرية وإنما إعادة بناء الحرية عبر التواصل النقدي مع التراث الليبرالي[23]. وحيث إن الانغلاق الهووي لن يكون إلّا خروجًا من التاريخ، فإنه يجب مواجهة جميع المواقف الثقافوية والتاريخية والسياقية بالانخراط في قيم إنسانية كونية. وحتى عندما ينحو نقد الليبرالية منحى تقييدها أخلاقيًا بمبدأ التكافل، فإن ذلك لا يكون بقصد الدفاع عن

(20) جورج قرم، **شرق وغرب: الشرخ الأسطوري**، ترجمة ماري طوق (بيروت: دار الساقي، 2003)، ص 110.

(21) المسكيني، ص 239ـ240.

(22) أحمد لطفي السيد، **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع**، تقديم وتعليق طاهر الطناحي (القاهرة: دار الهلال، 1963)، ص 135ـ138.

(23) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص 13.

أي هوية خصوصية، بل بقصد معلن لتجاوز التمييز بين «نحن وهُم»[24]. وهكذا، يمكن إعادة بناء إشكاليات الوحدة والاستقرار والتربية - وهي إشكاليات ذات صلة بمسألة الهوية - انطلاقًا من هذه الليبرالية التكافلية[25].

في مقابل ذلك، يبدي الموقف الثاني ذو التوجه الجمعوي كثيرًا من الحذر، بل ومن الريبة، تجاه المفهوم الليبرالي للحرية، من دون التنبه أحيانًا إلى التعددية التي تميز الموقف الليبرالي نفسه؛ فهو يرى فيه تهديدًا لهوية الأمة ولخصوصيتها ووحدتها. فمن منظور بعض القوميين، تؤدي الحرية وسائر القيم الفردية التي تمثّل الخلفية المعيارية لليبرالية إلى انفراط العلاقة القومية ثم سائر العلاقات الإقليمية فالطائفية والأسرية، ليبرز الفرد الذي تقدسه الليبرالية[26]. أمّا من منظور بعض الإسلاميين، فإن الحرية في معناها الليبرالي تستند إلى جملة من العناصر الدخيلة هي، على وجه الخصوص: العلمانية والاقتصاد الرأسمالي، والحرية الفردية من قبيل حرية المرأة في التبرج[27]. وفي أفضل الحالات، يلجأ هذا التوجه إلى نوع من نظام الأولويات في التمييز بين مستويات التحرر، فليست الحرية كاستقلال ذاتي للفرد إلا استكمالًا لتحرر المجموعة (الشعب - الأمة)، سواء من النفوذ الإمبريالي الغربي أو من البرجوازيات المحلية. ولا يبدو أن الباعث على هذا الرفض للموقف الليبرالي من الحرية هو إعادة بنائه على نحو مغاير، على العكس من ذلك، إنه يضع المشروع الليبرالي بين قوسين بأن يحوّل الحرية الفردية إلى قيمة من الصف الثاني ملحقة بمقتضيات الكرامة الوطنية وبوحدة الأمة وبالمحافظة على الإيثوس الجمعي. وهكذا يتحول السياق الواقعي إلى مبرر لتأجيلٍ غير متناه لمطلب الحرية.

إن الاعتراض الأهم على هذين الموقفين هو أنهما لم يجابها مطلب الحرية كقيمة منظِّمة لعمل المؤسسات من أجل مجتمع مندمج وأكثر عدالة، أي لم يتوقفا عند نقطة التمفصل بين الحرية كقيمة معيارية ذات صلاحية كونية والحاجة إليها كشرط للخروج من أزمات خاصة بالمجتمعات العربية. أفلا يحتاج فهمنا لأزمة الحرية إلى فهم بنية الأسرة وتراتبها وأنماط التواصل البينذاتي والدور الاجتماعي للسوق ونوعية المعرفة المنتَجة ومناهجها ... إلخ؟ إنهما بمعنى ما يتجاوزان ما هو كائن، وفي كثير من الأحيان يطغى الموقف الأيديولوجي على التعاطي الموضوعي مع أزمات المجتمع التي حوّلت الدول العربية اليوم إلى بؤر توتر لا تكف عن التكاثر وإلى كيانات مهددة بالانقسام.

تاريخيًا، مثّلت مساهمات ابن رشد محاولة طلائعية للربط بين معيارية المدينة الفاضلة والنزوع الفعلي نحو التسلط في السياق السياسي والاجتماعي لعصره، فكان تلخيصه لكتب أفلاطون السياسية مناسبة

(24) المصدر نفسه، ص 244.

(25) المصدر نفسه، ص 73.

(26) انظر: عصمت سيف الدولة، **الشباب العربي والهوية: مشكلة الإنتماء** (تونس: دار البراق للنشر، 1991)، ص 84.

(27) فهمي جدعان، **المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009)، ص 93.

لنقد الواقع السياسي لعصره[28]. أمّا اليوم، فإن الخطاب الوحيد المرشح للتفكير عربيًا في الحرية هو ذاك الذي تخلى عن وهْم مزدوج: وهْم أن الحرية جوهر، وأن مسارات التحرر يمكن استنساخها من مجتمع إلى آخر، ووهْم أن الهوية جوهر ودالة لغير الكائن القادر على الحرية؛ إنه الخطاب المنغمس في التجربة الاجتماعية وفي أزماتها والمتعهد بتفكيك البنية التسلطية للمؤسسات الفاعلة. **إن التفكير عربيًا في الحرية يعني القدرة على تحمل عبء المواجهة النقدية للواقع ولبناه الثقافية والدينية المنتجة للاستبداد**؛ فهذه المواجهة تُحْدث ثغرة في حصن النماذج المستعادة على نحو غير سياقي وغير تاريخي، وهي فوق ذلك تنأى بالبحث عن التورط في المواقف التبريرية، وتشكل بالتالي جوهر برنامج العقل السياسي الملتزم بالقطع مع هذه المواقف. إنها إجراء ضروري من أجل تشخيص مستويات التعطل الوظيفي لفعالية البنية التحتية المؤسسية التي ليست إلا انعكاسًا لتقييد الحرية ومن ثم لغياب تصور ملائم للعدالة. ولا معنى عندئذ لتشخيص أمراض الحرية في سياق ليبرالي عندما يكون الرهان هو بناء نهضة عربية ثانية، كما طمح إلى ذلك ناصيف نصار.

لقد بحث نصار، مؤلف **باب الحرية**، في أمراض الحرية في المجتمع الليبرالي، في حين كان ينبغي له أن يبحث في الأمراض - أو الباثولوجيا ـ الاجتماعية للمجتمعات العربية. وهو بهذا مثّل استمرارًا لفكر النهضة الأولى أكثر ممّا كان فاتحًا لنهضة ثانية؛ فالمغيَّب في فكر النهضة الليبرالي هو تحديدًا البُعد الإمبريقي لقيم الحرية والعدالة، من حيث إنها تتحقق في المؤسسة، أي في نوع من الثقافة العملية السائدة. واستحضار هذا البُعد إنما يكون من خلال إعادة تكوين المؤسسات بعد تشخيص أمراضها وتشوهاتها بفضل نقد فلسفي واجتماعيٍ حاسم. إن أي نقد لليبرالية، ولو كان يراهن على إعادة بنائها بتأكيد بُعدها الإنساني، لن يكون دالًا عربيًا إلا إذا اقترن بنقد ملازم للبنى التسلطية في المجتمع العربي نفسه؛ إذ يبقى العالم المعيش للإنسان هو الحقل المنتج لدلالة القيم والمعايير. إن تشخيص الباثولوجيا الاجتماعية لا ينفصل عن تفكيك هذه البنى.

تمّ في السنوات الأخيرة نقل مفهوم الباثولوجيا من مجال استعماله الأصلي في الطب إلى حقل الفلسفة الاجتماعية النقدية، وخاصة مع هابرماس وأكسِل هونِت (A. Honneth) أسوة بمحاولات دوركهايم. وكان لهذا النقل هدف وصفي بالأساس، وهو تعيين الأزمات الاجتماعية للمجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وهي الأزمات الدالة على انحرافات أو أعطال في مسارات الاندماج الاجتماعي. إنها الأزمات التي تهدد الاندماج والاستقرار عبر تعطيل مسارات التواصل وعبر تشييء الإنسان، وهي

(28) لا يكتفي ابن رشد، في شرحه كتاب **السياسة**، بنقل آراء أفلاطون، بل يحاول أيضًا الاستناد إليها لفهم بعض جوانب الممارسة السياسية في عصره، وخاصة الميل نحو التسلط. لذلك نجده في كثير من المواضع يشير إلى حكم الغلبة والتسلط «كما يعرض هذا في زمننا هذا ومدننا هذه» (ص 176) أو «في المدن الحاضرة في أيامنا هذه» (ص 178). انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).

ليست في جوهرها إلا تعبيرًا عن أزمات الحرية ذاتها[29]. عربيًا أيضًا يمكن تأكيد الرابط الداخلي الموجود بين قمع الحريات من جهة والأزمات الاجتماعية المتفاقمة من جهة أخرى، وهي الأزمات التي تبلغ ذروتها كذلك في تهديد مسارات الاندماج الاجتماعي، الأمر الذي يجعل من الحرية شرطًا ليستعيد المجتمع وعيه بذاته وبوحدته ككيان مندمج اختياريًا. ولعل أهم أعراض الباثولوجيا الاجتماعية للمجتمعات العربية هي:

ـ **استشراء العنف بمستوياته المتعددة أسريًا وسياسيًا ودينيًا**. إنه عنف تمارسه المجموعات كما الأفراد، وله في الأغلب خلفيات مرتبطة بالانتماء الهووي الذي يذهب من الرياضة إلى الطائفة والدين. وقد أخذ أخيرًا شكل عنف محض واستعراضي. يدل هذا العنف على عمق أزمة التواصل من حيث هو علاقة ينبغي أن تتأسس على تبادل حر للآراء، وهي أزمة يغذيها تطور غير سوي للنزعة الفردانية التي لم تتحدد في المجتمعات العربية عامة باعتبارها نمط تحرر اجتماعي يعيد تركيب العلاقات الاجتماعية على نحو معقلن، بقدر ما أنتجت شخصية زبونية ومترددة لم تتخلص من ضغط الأطر الاجتماعية التقليدية التي لا تزال فاعلة ماديًا ورمزيًا[30].

ـ **فشل سياسات التنوع أو غيابها**. فالمجتمعات العربية في مجملها غير قادرة على إنتاج سياسة اختلاف وتعايش، وفي كثير من الأحيان تكون الاستجابة تجاه أزمات التنوع بالحد من الحريات. ولّد هذا الأمر، إلى جانب عوامل أخرى، ضعف الثقة في مؤسسات الدولة واللجوء إلى مؤسسات وسيطة، مثل الطائفة أو العشيرة. إن النزاعات المرتبطة بالهوية بدرجات متفاوتة في العراق ولبنان والسودان والجزائر ومصر وغيرها دليل على تعطلٍ مسارات الاندماج في هذه البلدان، وهو تعطل ليس غياب الحرية إلا وجهه الآخر.

ـ **الفشل في تحويل العمل إلى قيمة اجتماعية - اقتصادية** أي إلى مصدر أصلي للثروة، وإلى مرتكز لعقلنة العلاقات الاجتماعية وفقًا لمنطقَي المصلحة ـ التضامن. يعود ذلك، من جهة إلى نمو الاقتصاديات الريعية في المشرق، ومن جهة أخرى إلى الزبونية والفساد السياسي والمالي في جميع الدول العربية. لم تتحرر العلاقات الاقتصادية من هيمنة الدولة وأيديولوجيتها، حتى في لحظات التحرر الاقتصادي الكبرى، إلا لتصبح بين يدي فئة مستفيدة من الفساد ومن الإفلاس المتعمد للمؤسسات العمومية[31]. وبالتزامن مع تقهقر قيمة العمل، ازداد الشغف بالاستهلاك ومن ثم الارتهان للسوق العالمية، وارتفعت أيضًا معدلات الفقر والبطالة.

---

(29) Axel Honneth, *La Société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique*, édition établie par Olivier Voirol; textes traduits par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, armillaire (Paris: La Découverte, 2006), 85-100.

(30) المنصف وناس، **الشخصية التونسية: محاولة في فهم الشخصية العربية** (تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2011)، ص 119–121.

(31) Ghassan Salamé, «Sur la causalité d'un manque: Pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique?,» *Revue française de science politique*, 41, no. 3 (1991): 337–338.

من الواضح إذًا أن غياب الحرية متصل بنيويًا باستفحال هذه الباثولوجيا الاجتماعية التي تهدد وحدة المجتمعات والدول العربية. وفي المقابل، فإن مطلب الحرية هو استحقاق تمليه هذه الباثولوجيا نفسها لأن بنيةً مؤسسيةً ما لا تحظى بالمقبولية، وبالتالي بالمشروعية، إلا بالقدر الذي تضمن فيه للأفراد أوسع نطاق ممكن من فرص التحديد والتحقق الذاتي، أي من الاستقلالية. إن عقلًا أداتيًا لن يفعل سوى تبرير الحلول التسلطية لهذه الأمراض، في الوقت الذي يمثّل فيه التسلط أحد أسبابها. فلا يمكن إذًا التفكير عربيًا في الحرية إلا بالاستناد إلى هذا الشكل من النقد الفلسفي الاجتماعي الذي يستفيد حتمًا من تنامي الأبحاث النقدية الموجهة إلى العقل الإسلامي (أركون) أو العربي (الجابري)، والكاشفة عن بنية الاستبداد وأصولها (عبد اللطيف - النقيب...)، وعن أشكال التسلط الأبوي المقترن بحداثة مشوهة (شرابي). وبهذا يكون العقل البديل من العقل الأداتي، والذي يأخذ على عاتقه طرح سؤال الحرية، هو بالأساس عقلاً معياريًا نقديًا، يفكر في القيم الكونية ويؤوّلها انطلاقًا من الوقائع (استبداد، جور، تفكك اجتماعي) لا بمعزل عنها ولا تبريرًا لها. ويجب ألا تتحول الخصوصية العربية إلى استثناء عربي يرسخ وهْم أن المجتمعات العربية «غير مهيأة للحرية».

يكشف هذا التحليل عن هشاشة الموقف المتمترس وراء ثنائية الحرية في مقابل الهوية؛ فلا يمكن الإجابة عن سؤال الهوية، بل لا يمكن طرح هذا السؤال بشكل سليم، إلا في إطار تصور عام لمعنى الحرية والتسامح. وبالمثل، فإن مطلب الحرية كتحديد ذاتي، أي كاستقلال أخلاقي للشخص، ليس منفصلًا بأي حال عن مطلب التحقق الذاتي الذي يدرك الشخص فيه ذاته كعنصر في نمط حياة يعتبره خيّرًا. ينبغي أن تُطرح الحرية باعتبارها حقًّا ضمن شبكة مترابطة من الحقوق الاجتماعية والثقافية، وضمن تصور عام للعدالة انقاذًا لها من الاغتراب في الأيديولوجيا، سواء أكانت نيوليبرالية تنكر انعتاق الشعوب أو تجعل هذا الانعتاق مرادفًا لتذويب الهوية، أم جمعوية تحد من مستطاع الأفراد اختيار أشكال تحققهم الذاتي لفائدة الانصهار ضمن نظام حياة محدَّد المعالم. إن النظر إلى الحرية كحق، من دون اختزالها بالضرورة إلى المرجعية الحقوقية، يعني اعتبارها امتيازًا يعود إلى كل إنسان يمنحه القدرة على أن يحقق ذاته في الوقت الذي يتيح له أن يندمج طوعيًا ضمن مؤسسات المجتمع. هذا الاندماج الطوعي هو الضامن لاستقلالية الجماعة السياسية، ولذلك، فإن مسارات الانعتاق والتحرر الفردي من أنماط التسلط الداخلي في أبعاده المختلفة تتحقق بشكل جدلي مع مسارات الانعتاق والتحرر الجماعي من التبعية. إن التفكير في الحرية عربيًا يعني التفكير في الآلية التي تجعل الاستقرار المستند إلى الحق يحل محل الاستقرار القائم على الطاعة.

بهذا المعنى أيضًا يكون كل انتهاك للحرية، سواء في بُعدها الفردي أو في بُعدها الجماعي، شكلًا من أشكال الجور. ليس الجور إذًا توزيعيًا، أي مقتصرًا على كيفية توزيع الثروة والعمل الاجتماعي، فحسب، وإنما له أيضًا بُعد سياسي بما هو انتهاك لحق الإنسان في التعبير والتواصل والمشاركة السياسية والتمثيل في هياكل اتخاذ القرار، وكذلك له بُعد هووي بما هو إنكار لهويته الثقافية أو الدينية

أو تقييد لأنماط التعبير عنها بحرية. ويتوجب بذلك التفكير في الحرية كإطار لتحقق بنية مؤسسية عادلة في مستويات الممارسة الإنسانية المختلفة. وكما أن الحرية لا تكتسب قيمة إلا بالنسبة إلى الكائن الفاعل والتاريخي، فإن العدل - الذي يمثّل في جانب منه ضمانًا لنظام متساو من الحريات - ينبغي ألا يتحدد في دلالته الميتافيزيقية كما هو الأمر بالنسبة إلى المعتزلة، وإنما من حيث هو خاصية لما يسمّيه جون رولز، مثلًا، «البنية المؤسسية القاعدية» لكل مجتمع. بصيغة أكثر اختصارًا، يجب أن يتحقق مسار مزدوج من أنسنة العدالة وأنسنة الحرية، وهو مسار لا يجد في «المستبد العادل» أكثر من حيلة خَطابية من حيل العقل الأداتي.

ربما لا يكون كافيًا من أجل ذلك تأصيل مفهوم الشخصانية في بُعدها الواقعي، والنظر تبعًا لذلك إلى الحرية كفعالية إنسانية على علاقة وثيقة بالعدالة، على النحو الذي اجتهد الحبابي في بيانه - على أهمية هذه المحاولة[32]؛ فالأجدى هو ربط هذه الفعالية الفردية بالتنظيم المؤسسي القادر على ضمانها. إن التفكير معياريًا في حرية الفرد لا ينفك عن التفكير في نمط التنظيم المؤسسي الذي تتحقق ضمنه هذه الحرية. يشمل التنظيم المؤسسي في الأساس الدولةَ وشبكة العلاقات السياسية التي تنظمها، ولكن يشمل أيضًا كل مؤسسة من حيث هي بنية من العلاقات المحتكمة إلى قواعد وإلى إكراهات؛ فتعريف الحرية اليوم كاستقلالية ذاتية للفرد يقتضي أولًا التثبت إن كان بوسع الفرد أن يكون فعلًا مستقلًا وعمّن يكون كذلك.

الشروط المؤسسية لإمكان الحرية

بيّنا في بداية القسم الأول من التحليل أن مفهوم الحرية، كما بلورته الفلسفة السياسية الحديثة وكما يتطلع إليه حراك شعوب كثيرة في مقاومتها للاستبداد السياسي وللقوى الداعمة له، يرتكز على مبدأ الأتونوميا أو الاستقلال الذاتي للفرد. إلا أن مصطلح الاستقلال الذاتي يطرح بدوره مشكلًا يتجاوز هاجس الترجمة الذي أثرناه سابقًا: **أولًا** لأن في استعماله شبهة استحضار معنى الفردانية المميزة للنزعة الليبرالية بشكل عام، ومن ثم شبهة القبول مبدئيًا بهذه النزعة. **وثانيًا** لأن الاستقلالية تبدو مفهومًا صوريًا ممكنًا فقط على جهة الحق؛ إذ لا يمكن الفرد أن يكون مستقلًا فعلًا بمعنى مكتفٍ بذاته. لذلك، سنحاول بدايةً إزالة الالتباس الذي يحف عبارة الاستقلالية قبل النظر في الشروط المؤسسية لتحقق نظام مستقر وعادل من الحريات؛ فالاستقلالية هي فقط فكرة تنظيمية (regulative idea) بالمعنى الكانطي، ولا تحيل إلى أي نموذج محدَّد للحرية.

من جهة أولى، لا تعني استقلالية الفرد بالضرورة أنه لم يعد يدرك نفسه بمقتضى عضويته ضمن الجماعة، سياسية أكانت أم ثقافية، لكنها تعني في المقابل الحق في نقد هذه العضوية أو رفضها، أي في اختيار شكل الحياة المناسب بالنسبة إليه وممارسته فرديًا أو جماعيًا. لذلك، نجد أن الحرية في دلالتها السالبة التي مثّلت مرتكزًا للنزعة الليبرالية منذ هوبز، كما في دلالتها الموجبة

(32) محمد عزيز الحبابي، **من الحريات الى التحرر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 97-101.

التي مثّلت مرتكزًا للتوجهات الجمهورية، تستند سواء بسواء إلى معنى الاستقلالية[33]؛ فليس التمييز الذي يقيمه روسو بين الحرية والاستقلالية إلا ترسيخًا لتصور للحرية يدعو إلى عدم الخضوع للآخر وعدم إخضاعه في آن، بحيث تكون الاستقلالية متبادلة وتكون الحرية ممكنة فقط في إطار اجتماع مَواطني تنظمه القوانين[34]. وحتى الفلاسفة المدافعون عن ضرورة الاعتراف بالهويات الجماعية، مثل تايلور، لا يتجاوزون على أي حال مبدأ الاحترام المتساوي للأفراد[35]، ولا ينكرون أن المحافظة على الأصالة (Authenticity)، كمثل أعلى لسياسات الاختلاف، إنما تتمحور حول ضرورة الاعتراف بالهوية الفردية للشخص (أو للمجموعة)، وهي الهوية التي تميزه من غيره[36].

من جهة ثانية، إن الاستقلالية، وخاصة بمعناها الأخلاقي عند كانط، تجعل من الفرد العاقل قوة تشريع ممكنة فقط خارج الأطر الاجتماعية والسياسية: في مملكة الغايات. هذه الاستقلالية، التي من الواجب أن تكون تجاه الحياة الأخلاقية الاجتماعية، تكاد تحوّل الشخص إلى كيان مجرد. لكن وقعت، بتأثير من العلوم الاجتماعية ومن المنعطف الألسني، محاولات كثيرة لتعديل هذه الدلالة، سواء ضمن الفلسفة النقدية مع هابرماس وآبل (من خلال مفهوم التواصل) أو فورست (من خلال مبدأ التسويغ) أو، قبل ذلك، ضمن النموذج الليبرالي مع رولز مثلًا من خلال مفهوم الإجماع المتشابك. وبمعزل عن مدى نجاح هذه المحاولات أو فشلها، فإنها عملت جميعًا على ربط مفهوم الاستقلالية بنظام من العلاقات البينذاتية. وهو موقف لا ينكر وجود كونية أخلاقية ولكنه يعتبرها كونية تداولية بأن يخضع الاتفاق على القيم والمعايير للحوار بين فاعلين، سواء كانوا حقيقيين أو مفترضين.

إن الاستقلالية لا تتحدّد تبعًا لذلك كله في شكل فك ارتباط بين الشخص الأخلاقي والمؤسسات المكونة للواقع الاجتماعي، بل في قدرة هذا الشخص على إنتاج العقل العمومي من خلال المشاركة في مسارات التشريع في مستوياتها المختلفة، وهو ما تفطن له، عربيًا، الحبابي بدفاعه عن «الشخصانية الواقعية». إن القبول بمبدأ استقلالية الفرد الذاتية لا يجعل الباحث العربي في مسألة الحرية ملزمًا إذًا بتبنّي النموذج الليبرالي أو غيره، ولكنه يُلزمه في المقابل بإعادة النظر في البنية المؤسسية السائدة، والتي تحاصر كل توجّه نحو الاستقلالية من خلال الوصاية

(33) يعرّف إيزايا برلين الحرية السالبة بأنها «المجال الذي يستطيع أن يعمل فيه الفرد من غير عائق أو قيد يفرضه عليه الآخرون»، انظر: إيزايا برلين، **حدود الحرية**، ترجمة جمانا طالب، الفكر الغربي الحديث (بيروت: دار الساقي، 1992)، ص 12. ويعرّف الحرية الإيجابية بقوله «إن المفهوم الإيجابي لكلمة حرية مشتق من رغبة الفرد في أن يكون سيد نفسه، فأنا أرغب (...) أن أكون أداة نفسي وليس أداة يحددها آخرون ويتحكمون فيها» (ص 32).

(34) Jean-Jacques Rousseau, «*Lettres écrites de la montagne*,» dans *Oeuvres Completes de J. J. Rousseau*, par Jean-Jacques Rousseau, 22 vols. (Paris: P. Dupont, 1823), 390-391.

(35) Charles Taylor, «La Politique de reconnaissance,» dans *Multiculturalisme: Différence et démocratie*, par Charles Taylor, avec des commentaires de Amy Gutmann [et al.]; traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, champs. Essais; 372 (Paris: Flammarion, 2009), 62.

(36) Ibid., 57.

السياسية والاجتماعية على الخيارات الفردية. إن هذه الوصاية تعمّق من الأزمات الاجتماعية، وخاصة أزمة الاندماج، وهي في النهاية لن توقف مسار التحرر كتأكيد للاستقلالية الفردية، ولكنها تشوهه.

إن ما يجب أن تستهدفه حركات مقاومة الاستبداد فعليًا ومعياريًا هو هذه الوصاية التي تمنع تكوّن العقل العمومي من حيث هو استعمال مشترك للعقل؛ فإمكان مثل هذا العقل ضروري: إبستيميًا من أجل القطع مع تراث العقلانية السياسية الأداتية المستغرقة في تبرير الاستبداد، وتشريعيًا باعتباره قوة تشريع قادرة على إنتاج الضمانات القانونية والمؤسسية للحرية وتطويرها وفقًا لما يناسب سياق هذا العقل نفسه. إنه ليس دليلًا على استقلالية الفاعلين تجاه مصادر الوصاية التي تصادر حقهم في الرفض وفي تبرير الرفض فحسب، بل أيضًا تجاه الوصاية الخارجية التي تقيّد حريتهم باعتبار انتمائهم الجمعي (الاستعمار، الهيمنة الثقافية ... إلخ.).

لا يمثل مبدأ الاستقلالية الذاتية للفرد إذًا مصدر إحراج بالنسبة إلى العقل السياسي العربي، لأنه يتيح هامشًا واسعًا من الصيغ الممكنة للحرية. ولكن، ألا يحتاج ضمان الحريات، وخاصة الحريات السياسية، إلى بنية مؤسسية تجعل الاستعمال العمومي للعقل هو المنتج الحقيقي للمعايير، بعيدًا عن «الأيديولوجيا التبريرية»[37] للعقل الأداتي؟ ما هي ملامح هذه البنية المؤسسية؟

ينبني الاستعمال العمومي للعقل على شرطين متكاملين: **الأول** هو التمييز بين المجال الخاص والمجال العمومي؛ إذ لا توجد حدود ثابتة بين هذين المجالين، ولكن توجد في المقابل عناصر أساسية تميز كلًّا منهما. فالمجال الخاص هو ذاك الذي لا يخضع لتدبير مؤسسي، وإنما لضمير الفرد وخياراته الشخصية. أمّا المجال العمومي، فإنه يشكّل الفضاء المشترك، حيث يقتضي العيش مع الآخرين تدبيرًا تشاركيًا للقيم والقوانين والمؤسسات التي تنظم العلاقات البينذاتية. إن الاستعمال العمومي للعقل بهذا المعنى هو استعمال مشترك وتداولي من طرف الفاعلين أنفسهم.

ليس الفضاء المشترك من حيث المبدأ حكرًا على طرف بعينه، ولذلك يتحدد بوصفه فضاء محايدًا.، فيكون الشرط الثاني للاستعمال العمومي للعقل هو حياد المؤسسة السياسية الضامنة للعيش المشترك، أي حياد الدولة الديني والأخلاقي؛ ففي غياب هذا الحياد، يصبح الاستعمال العمومي للعقل، أي الحرية بما هي استقلالية ذاتية للفرد، محدودًا بنماذج جاهزة للحياة الخيّرة وللهوية، وتتحول الهيمنة على المجال العام إلى هيمنة على المجال الخاص، أي هيمنة على الضمائر، فتأخذ شكل محاكم تفتيش أو مؤسسة حسبة أو غيرها. ويمكن أن نصطلح على هذين الإجراءين، أي التمييز بين المجال الخاص والمجال العمومي، وما يفترضه من حرية ضمير ومعتقد من جهة وحياد الدولة الديني من جهة ثانية، بمصطلح العلمانية.

(37) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، ط 2 (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 283.

عربيًا، يعود النقاش بشأن مسألة العلمانية إلى نهاية القرن التاسع عشر، ويتواصل بشكل مستمر إلى اللحظة الراهنة. إلا أن قسمًا مهمًّا من هذا النقاش تمحور حول الإسلام والعلمانية وحول الإسلام والديمقراطية، ويبدو أنه طرح المشكل الخطأ، وهو: هل يمكن التوفيق بين الإسلام والديمقراطية، انطلاقًا من الفرضية الخطأ، وهي: إمكانية الفصل بين الديمقراطية (الجامعة بين سيادة الشعب وحقوق الإنسان) والعلمانية. وكثيرًا ما أخذ هذا النقاش منحى السجال الأيديولوجي، بعيدًا عن تشخيص مشكلات الواقع وعن التساؤل عن النظام المؤسسي العادل القادر على وضع حد لوضعيات الجور، وعلى ضمان أوسع نطاق ممكن من الحريات. لن نعود هنا إلى هذا السجال، وإنما سنقدم ردًّا على اعتراضين أساسيين على العلمانية، في بُعدها السياسي تحديدًا، تأكيدًا لمشروعية، بل ولضرورة التفكير فيها، من أجل إعادة تركيب العلاقة بين الديني والسياسي، وبالتالي من أجل ضبط الشروط المؤسسية الأساسية للحرية.

يتعلق الاعتراض **الأول**، وهو المتداول، بتعريف العلمانية باعتبارها فصلًا بين الدين والسياسة، وإخراجًا لكل ما له صلة بالدين من مجال النقاش والتدبير السياسيين. أمّا الاعتراض الثاني، فهو أن تأكيد العلمانية ضمانًا إجرائيًا للحرية هو بحد ذاته نقل لنموذج حكم غربي إلى سياق مغاير، وهذا ما حاولنا تجنّبه منذ البداية.

يستند هذان الاعتراضان إلى المسلّمة التبسيطية والاختزالية نفسها، وهي أن هناك صيغة واحدة للعلمانية تُختزل إلى قاعدة الفصل بين الدين والدولة. هذه المسلّمة يمكن أن تكون صحيحة، ولكن فقط بالنسبة إلى صيغة واحدة من العلمانية الأصولية التي تعتبر الدين خطابًا متجاوَزًا وفي طريقه إلى الانحلال سيمنطيقيًا ومعرفيًا. ورغم ذلك، فإنها تطرح في الأغلب هذه القاعدة في صيغة الفصل بين الكنيسة (كمؤسسة) والدولة. بيد أن هذه المسلّمة لا تنكر المسار التاريخي للعلمنة ووجود بعض مؤشراتها في السياق الاسلامي نفسه فحسب[38]، بل تنكر أيضًا المسارات المتعددة التي أخذتها العولمة وعملية التجديد المتواصلة الخاضعة لها ضمن الدول الديمقراطية العلمانية.

في هذا السياق، بيّن الكاتبان تايلور وماكلور أن من الأفضل الحديث عن أنظمة علمانية لا عن العلمانية؛ فالعلمانية تُرَد في نظرهما إلى مجموعة من المبادئ الأخلاقية والمؤسسية التي يمكن أن تتعارض أحيانًا في ما بينها، والتي يقع احترامها بكيفيات مختلفة. ففي النظام البريطاني أو الدنماركي، يوجد اعتراف بكنيسة رسمية عكس ما هو عليه الأمر في الولايات المتحدة أو فرنسا. ولكن هذه الأنظمة كلها تنتسب إلى العلمانية بفضل احترامها المتساوي لجميع الأفراد، وضمانها حرية الضمير[39]؛ فحياد الدولة الأخلاقي أو «الفصل» بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية ليسا إلا وسيلتين لضمان الاحترام المتساوي وحرية الضمير كغايات للعلمانية. وقد رفض الكاتبان كل علاقة

(38) انظر، مثلًا: محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، ترجمة هاشم صالح، ط 3 (بيروت: دار الساقي، 1996)، ص 89-90.

(39) Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience* (Paris: La Découverte, 2010), 36-37.

ضرورية بين التحرر بواسطة العقل والتخلي عن المعتقد الديني، أو كذلك بين الاندماج الاجتماعي المدني والتخلي عن الهويات الدينية، مدافعين بذلك عن علمانية متنوعة وليبرالية ومفتوحة ضد علمانية جمهورية متصلبة[40].

لا يوجد إذًا نموذج محدد للعلمانية، وليس الباحث العربي الذي يجد في مصادره بعضًا من تجارب العلمنة مكرهًا على استعادة حرفية هذه النماذج حرفيًا. إنه يدرك أكثر من غيره أن الأنظمة العلمانية ليست مطلوبة لذاتها، وأنها ليست شرطًا كافيًا للحرية. كما أنه يدرك أكثر من غيره أن قطيعة حاسمة مع الوعي الديني أمر غير ممكن، ولكن إخضاع الدين للرغبات واستعماله سندًا لإضفاء مشروعية على أنظمة الأمر الواقع هو اختزال أداتي مزدوج للعقل وللدين. وفي ما دون المطلب العلمانوي بالفصل بين الدين والدولة، يوجد مطلب أكثر تواضعًا لكنه أيضًا أكثر واقعية وتسامحًا، وهو إبطال ما يسمّيه جعيط «العسف الأيديولوجي» الذي يُمارس باسم الدين ويرمي إلى فرض حقيقة في ذاتها أو المحافظة عليها[41]؛ فلحظة انبثاق الحرية هي لحظة تفكك الرابط بين طاعة الله وطاعة السلطان وطاعة الحق، أي لحظة التحول من التفكير في السياسة انطلاقًا من براديغم الطاعة إلى التفكير فيها انطلاقًا من براديغم الحقوق. فإذًا، يأخذ ما نفهمه من العلمانية في سياق عربي بعين الاعتبار ما يلي:

أولًا أن العلمانية لا تمثّل بحد ذاتها تنظيمًا مؤسسيًا ضامنًا للحريات إلا في تحققها ضمن دولة قانون ديمقراطية، تكون قد استوعبت الحاجة إلى عقلنة المجال السياسي وأنسنته.

ثانيًا أن عقلنة المجال السياسي لا تعني المصادرة على الخلفية الدينية التي تحكم نقاشات بعض الفاعلين السياسيين؛ فهذا الإقصاء غير ممكن، لأن هذه الخلفية تشكل جزءًا لا يتجزأ من وعي هؤلاء الفاعلين، ولا يمكن أن يتم مثل هذا الاقصاء من دون انتهاك مبدأ الاستقلالية الذاتية للفرد. غير أن تبرير الآراء التي يقع تداولها في النقاش - وإن كانت ذات خلفية دينية - يجب أن يرتكز على حجج عقلية قابلة للدحض أو الموافقة، أي أن يُصاغ بلغة مُعلمَنة، وهو شرط الاستعمال العمومي الحر للعقل. فليس المطلوب إخراج الدين من المجال العام بل كسر التحالف، أو ما يسمّيه عبد اللطيف احتواء الملك للدين، كما رصده في تقاليد الآداب السلطانية[42]. وبالفعل، لا أحد يستطيع أن ينكر العمق الديني لحركات التحرر والحقوق المدنية في الولايات المتحدة، أو للنقاشات الدائرة حول الاجهاض وحقوق المثليين. ولكن هذه الحقوق المدنية بصفتها حريات أساسية لم تُحفظ إلا ضمن مجتمع أدرك ذاته باعتباره مجتمعًا متعددًا، وبالتالي متعايشًا تحت سقف مؤسسة محايدة. وبالمثل، فإن التفكير في العلمانية ضمن سياق عربي معاصر تمليه الحاجة إلى تصور للحرية يضمن للأفراد

---

(40) Ibid., 46.

(41) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، نقله إلى العربية المنجي الصيادي، سلسلة السياسة والمجتمع، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1990)، ص 119.

(42) كمال عبد اللطيف، **التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007)، ص 140.

شروط تحديدهم الذاتي كمواطنين، وشروط تحققهم الذاتي كأعضاء في جماعة دينية أو أخلاقية. هنا فقط يصبح الضمان المؤسسي للحرية ضمن دولة علمانية عادلة شرطًا لتجاوز الأمراض الاجتماعية وأزمات الاندماج.

ثالثًا أن المراجعات التي تهدف اليوم إلى مساءلة العلمانية مساءلة نقدية تصل إلى حد التحذير من مآلاتها، وخاصة ولادة جمهورية جديدة ذات نزعة إقصائية[43] تدل على أن العلمنة هي مسار ينشأ في تفاعل مع واقع المجتمعات (الهجرة، التنوع الثقافي، تنامي الحركات الأصولية وعولمة نشاطها)، وأنها غير قابلة للاختزال إلى نماذج متعالية عن سياقاتها التاريخية؛ فأطروحة هابرماس مثلًا حول المجتمع المابعد علماني تأخذ على عاتقها مراجعة المواقف العلمانوية (Secularist) على أساس فتح الفضاء العمومي السياسي أمام المواقف الدينية، ولكن في ظل مبدأ حياد سلطة الدولة ممثّلة في أجهزتها التنفيذية والتشريعية والقضائية إزاء جميع التصورات الدينية والأخلاقية[44]، أي إن مجتمعًا ما ـ بعد علماني هو مجتمع قادر على تهيئة فضاء للتواصل بين الخطاب الديني والخطاب العلماني عبر استعداد المتدينين لترجمة مواقفهم إلى لغة علمانية، واستعداد العلمانيين للاعتراف بما يمكن أن يمثّله خطاب الآخر من إثراء وإضافة. ولئن كان هابرماس يعتبر أن المرور إلى هذا المجتمع المابعد علماني هو خاصية مميزة للمجتمعات العلمانية دون سواها، فإن هذا الحصر، الذي لم يتخلص نهائيًا من آثار المركزية الأوروبية، ربما يكون قابلًا للمراجعة في ضوء خصوصية المجتمعات العربية وفي ضوء اجتهاد بعض المفكرين منذ علي عبد الرازق في إعادة تركيب العلاقة إسلاميًا بين الديني والسياسي. في الحقيقة، إن المصادر التراثية تمدنا دونما شك بأسس متينة لرفض كل مأسسة للدين، ولوضع مقاربة جديدة للتسامح والتعايش بين المجموعات الثقافية والدينية. هكذا فقط يمكن العقل العمومي أن يستوعب العقل الديني كقوة حجاج قادرة على التعبير عن ذاتها في لغة علمانية مشتركة، وبالتالي أن يدفعه، إبستيميًا، إلى التخلي عن ادعائه احتكار الحقيقة، وسياسيًا إلى تجاوز اختزاله الأداتي والوظيفي.

تقوم هذه الاعتبارات إذًا على ضرورة النظر إلى العلمانية جزءًا من بناء مؤسسي شامل في إطار تصور عام للدولة العادلة ـ وهو تصور لا يسعفنا المجال لضبط مقوماته - وعلى النظر إلى العلمانية باعتبارها حاجة نابعة من واقع المجتمعات نفسها وتتحدد معالمها في ضوء النقاشات العامة بشأن المؤسسات والقيم المشتركة. إن معايير المشروعية وآليات تدبير العيش المشترك وقيمه ينتجها كلها عقل عمومي قطع نهائيًا مع احتكار الحقيقة والسلطة، وهي القطيعة التي تجعل الحرية ممكنة، فيتحدد هذا العقل من حيث هو عقل تداولي يصوغ أطروحاته بلغة علمانية، مساهمًا بذلك في إنتاج ما أسميناه العقل المعياري، ويكسر احتكار خاصة الخاصة للتفكير في الشأن السياسي. ومن المؤكد أن هذه النقاشات، التي تأخذ شكلًا قانونيًا ضمن نصوص الدستور خاصة، لن تكون بمعزل عن التصور الذي تحدده المجموعة لنفسها ولخيرها العام؛ فالنص الدستوري النابع من إرادة الأفراد

(43) Emmanuel Todd, *Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse*, (Paris: Editions du Seuil, 2015), 58.

(44) Jürgen Habermas, «Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?,» *Le Débat*, 152 (Novembre-Décembre 2008): 14.

يحمل بالضرورة مضمونًا إيتيقيًا، أي تصورًا ما للخير. وهذا يعني أن التفكير في الحرية لن يكون ضد التفكير في الهوية أو قبله، بل هو يتحقق معه جدليًا. على أن هذا المضمون الإيتيقي ينبغي أن يظل في حدود ما تتيحه القيم الدستورية من حريات ومن تقييد للسلطة، وإلا تناقض مع فكرة الدستور نفسها.

خاتمة

تدل بعض التجارب الدستورية العربية المعاصرة على اعتراف متزايد بالحرية، بما في ذلك حرية الضمير (تونس)، وبوعي بقيمة سياسات الاختلاف (المغرب)، ولكن مع ذلك، وضعت هذه التجارب صياغات هي أقرب إلى الترضيات وإلى ميثاق التعايش السلمي منها إلى الاقتناع المشترك بالحاجة إلى التحرر الفردي سبيلًا وشرطًا في الآن ذاته للاندماج الاجتماعي الطوعي. يعود هذا الأمر في الأغلب إلى تواصل فعالية العقل الأداتي رغم التغيرات التي مست شكل الممارسة السياسية في هذه الدول، وإلى فعالية الوهم بأن الحريات الفردية تمثّل خطرًا على الهوية الجماعية، وبأن التنوع يمثّل خطرًا على وحدة الدولة. إن تفكيك هذه الأوهام هو اليوم من مسؤولية الباحث والمفكر العربي.

حاول هذا البحث أن يضع ملاحظات برنامجية حول أهم القضايا التي ينبغي لعقل يتصدى للتفكير في الحرية أن يواجهها ويثيرها؛ فأن نفكر عربيًا في الحرية لا يترتب عنه فقط مقتضى مضموني: ما نموذج الحرية الأمثل بالنسبة إلى مجتمعاتنا؟ وما حدود الحرية؟ إذ ليست الإجابة عن هذين السؤالين حكرًا على الباحث أو المفكر، بل هي من صميم اهتمام العقل العمومي إجمالًا. أن نفكر عربيًا في الحرية هو مسألة يترتب عنها مقتضى منهجي: كيف نفكر عربيًا في الحرية؟ ما هي ملامح العقل القادر على جعل الحرية مصلحة عليا بالنسبة إليه؟ عن طريق أي وسائط، وفي إطار أي شروط معرفية ومؤسسية؟ وهذا هو الجانب الذي ركز عليه البحث.

هل يمثّل هذا المرور إلى المقتضى المنهجي إيمانًا بأن الحرية كاستقلالية ذاتية للفرد، مع كل تبعاتها السياسية والاجتماعية، ممكنة في السياق العربي وفي ضوء انتكاسات الثورات العربية؟ إن هذه الأسئلة البرنامجية والمنهجية تعكس إيمانًا بأن الحرية ممكنة بالنسبة إلى من يناضل من أجلها ومن يسعى إلى توفير شروط إمكانها، وأمّا من رسخ عنده الاقتناع بأن الديمقراطية والحرية غير ممكنتين في مجتمعاتنا، فإنه يتحول هو ذاته إلى أحد شروط الفشل.

إن أسئلة من قبيل: هل يوجد «الشخص» أو «الفرد» في مجتمعاتنا حتى نتحدث عن إمكان الحرية كاستقلالية ذاتية للفرد؟ وهل عرفت مجتمعاتنا معنى الدولة حتى نتحدث عن الضمان المؤسسي للحرية وعن العلمانية؟ هي من دون شك أسئلة مشروعة، ولكنها لا تنفي أبدًا أن الحرية مشروع؛ إنها فقط تعبر ضمنًا عن شروط استكماله: ولادة «الشخص» أو «الفرد»، وتَرَسُّخَ مفهوم الدولة في الأذهان والأعيان. ولأن الحرية مشروع، فإن لنا، وقد آن لنا، أن نفكر فيها؛ فأن نفكر في الحرية هو أن نفكر في هذا كله وأن نعمل من أجله.

المصادر والمراجع References

العربية

ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى. **تدبير المتوحد**. تونس: سراس للنشر، 1994.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ 4)

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. درس ومنتخبات بقلم فؤاد أفرام البستاني. ج 1. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1927.

أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. ط 2. بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

أركون، محمد. **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب. ترجمة هاشم صالح**. ط 3. بيروت: دار الساقي، 1996.

برلين، إيزايا. **حدود الحرية**. ترجمة جمانا طالب. بيروت: دار الساقي، 1992. (الفكر الغربي الحديث)

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. ط 4**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000. (نقد العقل العربي ؛ 3)

جدعان، فهمي. **المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009.

جعيط، هشام. **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. نقله إلى العربية المنجي الصيادي**. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 1990. (سلسلة السياسة والمجتمع)

الحبابي، محمد عزيز. **من الحريات الى التحرر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

روزنتال، فرانتز. **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي**. ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد. ط 2. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.

السيد، أحمد لطفي. **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع**. تقديم وتعليق طاهر الطناحي. القاهرة: دار الهلال، 1963.

سيف الدولة، عصمت. **الشباب العربي والهوية: مشكلة الإنتماء.** تونس: دار البراق للنشر، 1991.

الشرفي، محمد. **الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي.** طبعة جديدة منقحة. دمشق: بتراء للنشر والتوزيع، 2008.

عبد اللطيف، كمال. **التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي.** القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007.

______. **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية.** بيروت: دار الطليعة الجديدة، 1999.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية.** ط 5. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات. حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار.** بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964.

قرم، جورج. **شرق وغرب: الشرخ الأسطوري.** ترجمة ماري طوق. بيروت: دار الساقي، 2003.

المسكيني، فتحي. **الهوية والحرية. نحو أنوار جديدة.** بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011.

نصار، ناصيف. **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل.** بيروت: دار الطليعة، 2003.

وناس، المنصف. **الشخصية التونسية: محاولة في فهم الشخصية العربية.** تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2011.

الأجنبية

Constant, Benjamin. «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes,» dans *Oeuvres politiques de Benjamin Constant*, par Benjamin Constant. Avec introduction, notes et index par Charles Louandre. Paris: Charpentier, 1874.

Habermas, Jürgen. «Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?.» *Le Débat*, 152 (Novembre- Décembre 2008): 4-15.

Honneth, Axel. *Le Droit de la liberté: Esquisse d'une éthicité démocratique*. Traduit de l'allemand par Frédéric Joly et Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2015. (NRF essais)

Honneth, Axel. *La Société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique*. Edition établie par Olivier Voirol; textes traduits par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix. Paris: La Découverte, 2006. (Armillaire)

Jean-Jacques Rousseau, «*Lettres écrites de la montagne*,» dans *Oeuvres Completes de J. J. Rousseau*, par Jean-Jacques Rousseau. 22 vols. Paris: P. Dupont, 1823.

Maclure, Jocelyn, et Charles Taylor. *Laïcité et liberté de conscience*. Paris: La Découverte, 2010.

Salamé, Ghassan. «Sur la causalité d'un manque: Pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique?.» *Revue française de science politique*, 41, no. 3 (1991): 307-341.

Taylor, Charles. «La Politique de reconnaissance,» dans *Multiculturalisme: Différence et démocratie*, par Charles Taylor. Avec des commentaires de Amy Gutmann [et al.]; traduit de l'américain par Denis-Armand Canal. Paris: Flammarion, 2009. (Champs. Essais; 372)

Todd, Emmanuel. *Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse*. Paris: Editions du Seuil, 2015.

فريديرك معتوق*
Frederic Maatouk**

العصبيات: آكلة الحريات السياسية

The Assabiyyat: Predators of Political Freedoms

ملخص: تعيش الحريات السياسية في العالم العربي المعاصر أزمة بنيوية مردّها إلى عدم تصفية المجتمعات العربية حساب علاقتها بالعصبيّات التي ورثتها عن الأجيال السابقة، حيث إن صيَغ التجانس التي تؤدي إليها عمليات التقريب السياسي تعجز عن بلوغ مستويات التكامل الحقيقي، فنبقى في صيَغ ما نسمّيه الاندماج التي هي دومًا دون مستوى الحرية السياسية المنجزة. وتسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن أسباب هذا الاخفاق ونتائجه في الحياة العامة.

الكلمات المفتاحية: عصبية، ذهنية، تكامل، تنشئة اجتماعية

Abstract: Political freedoms in the contemporary arab world are in the midst of a structural crisis. In the core of this crisis we find an unfullfilled assesment of the inherited assabiyyas of the past. According to that all the present models of homogeneity do not reach the level of a real social and political integration. Thus the present approach will try to uncover the reasons and the price of this failure in the public life of every day.

Keywords: Assabiyya, Mentality, Integration, Socialisation

مقدمة

عندما نشبت حرب العصبيات المذهبية، منذ أقل من خمس سنوات، في العراق وسورية واليمن، بدا أن الناس متفاجئون بما يحصل. غير أن هذا التفاجؤ لم يترافق مع استنكارٍ لما يحصل ورفض مطلق له، بل تزامن مع انخراط (مفاجئ هو أيضًا) لأبناء وبنات المجتمعات العربيةً في هذا الانقسام البنيوي، والتحاقهم بأحد معسكري مجمل هذه الحروب الأهلية المحلية التي غدت اليوم بمنزلة حرب أهلية إقليمية كبرى، الأمر الذي يعني أن الانقسام العصباني عميق في البُنى المعرفية العربية إلى درجة أنه قادر على هضم أي فعل أو ردة فعل يحصلان على مستوى الحياة الاجتماعية - السياسية العامة.

لذلك، يغدو تفاجؤ المتفاجئين مجرد ردة فعل سطحية وأولية في وجه مَشاهِد وحشية سرعان ما عمّقت عند المجتمعات العربية كلها التزامها بعصبياتها - الأم.

* عميد سابق لمعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية.
** Former Dean of the Social Sciences Institute in the Lebanese University.

لم تغادر المجتمعات العربية يومًا عصبياتها التأسيسية، بل استخدمتها في الالتفاف على صدمة الحداثة حين دقت أبوابها غداة الحرب العالمية الأولى، فكانت مهمة العصبية الدينية إذ ذاك مَنْع تسلل الدولة الغربية الحديثة، القائمة على مفهوم المواطَنة، إلى داخل دساتير الدول الناشئة الجديدة. فعارض أعيان الشام أي تركيبة للدستور لا يدخل فيها عنصر العصبية الدينية، وسدوا الطريق أمام المواطَنة العلمانية[1]. وكذلك فعل آباء الميثاق الوطني اللبناني سنة 1943، وهو الميثاق الذي لم يعدُ كونه ميثاقًا طائفيًا، وتقوقعت الدول الأخرى كلها على عصبياتها الدينية - السياسية، حيث غدت جميع الدساتير العربية (أو الأنظمة التأسيسية حيث لا دساتير) دساتير هجينة، طائفية ومدنية، أو دينية ومدنية، أو ملكية وجمهورية على حد سواء.

نجحت هذه العمليات الجراحية السياسية في قيام ربط ثابت ودائم بعد ذاك بين المدني والمواطني، والجمهوري والديني، والطائفي والملكي، حيث وُضِعَ حد للمشروع النهضوي المنادي باستنهاض المجتمعات العربية، فانتقلنا من دول العصبية الخلدونية المعالِم، إبان الحُكم العثماني وقبله، إلى دول نيو ـ عصبية، عربية وأصيلة.

أمّا اليوم، فنحن أمام طور جديد من حياة العصبية، حيث جرى الاستفادة من هذا النسيج العصباني القائم منذ عقود، بشكل دفين، في عمق البُنى المعرفية العربية المعاصرة، لتدميرها من الداخل. فالعصبيات الدينية التي تصدت للاستعمار بشكل موحد سياسيًا ودينيًا كانت تحمل في أحشائها بذور العصبيات المذهبية. وعند الانتهاء من تفعيل الأولى، انتُقل إلى تفعيل الثانية، بشكل طبيعي، فنجحت العملية الثانية أيضًا.

لكن، بات هدف العصبية السياسية في صيغتها الثانية، اليوم، تدمير المجتمعات العربية من خلال شرذمتها وتقطيع أوصالها وأوصال دول العصبية التي قامت عليها، لا مناهضة الاستعمار، الأمر الذي أعاد هذا الأخير إلينا من النافذة، بعدما أُخرج من الباب.

هنا لا بد من التساؤل: **على مَن تقع مسؤولية الطور الثاني من حياة العصبية عندنا؟**

إنها تقع على عاتق مَن كان في أساس ظهور طورها السياسي الأول، أي المجتمعات العربية نفسها التي منعت التغيير النوعي عندما كان متاحًا. والعصبيات السياسية الثانية، آكلة المجتمعات العربية المعاصرة، هي وليدة العصبيات السياسية الأولى، آكلة الحريات العربية. ولا يفيد البتة هنا إلقاء المسؤولية على الخارج الذي لا ينجح في عمليات التأجيج العصباني إن لم تتوافر له كوكبة ملائمة من التناقضات المحلية القائمة على بنية ووعي عصبانية ثابتة، وكما يقول المَثَل الفرنسي: مَن يزرَع الريح يحصد العاصفة! علمًا أن أول ضحايا العصبيات كان ولمّا يزل التكامل مع الآخر، كما سنرى.

(1) انظر: صقر أبو فخر، **أعيان الشام وإعاقة العلمانية في سورية**، تاريخ سياسة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013).

عَلامَ تقوم العصبية؟

حتى يومنا هذا، لا يزال ابن خلدون أفضل مَن فهم العصبية وشَرَحَها؛ هذا المفهوم العربي الأصيل المستعصي على الترجمة. فالعصبية شكل من أشكال المعرفة الإنسانية يقوم على ربط الأفراد نفس - اجتماعيًا بوحدات اجتماعية كبرى ومُغلَقَة، مثل القبيلة والعائلة السياسية والحزب السياسي العصباني التقليدي. ويشير صاحب **المقدمة** إلى أن سماتها الأساسية هي «النعرة والتذامر واستماتة كل واحد»[2]، الأمر الذي يعني أن الرابط العصباني قابل للاستنفار الفوري (النعرة) والتعبئة الشاملة (التذامر) والتضحية بالدم (الاستماتة).

على هذا المثلث المعرفي، بَنَت المجتمعات العربية نفسها منذ القِدم، ولمّا تزل تأتمر بإيعازاته الأحادية الاتجاه حتى اليوم؛ إذ تربط العصبية الأفراد بوحدات تفاعلٍ كبرى، رأسيًا، ومن فوق إلى تحت، حيث تصدر الإشارة الحمراء من القيم إلى البنية وتنتشر بسرعة البرق بين الأفراد المنضوين تحت لواء هذه العصبية، فيستميتون في الدفاع عنها.

النعرة موجودة بشكل كامن، على نحو دائم، في وعي الأفراد، غير أن أمر تحريكها لا يعود إلى الأفراد، بل إلى رئاسة القبيلة أو العائلة السياسية أو الطائفة أو الحزب السياسي التقليدي الذي يدعو الجميع إلى التذامر، من خلال الالتفاف حول قضية مطلبية واحدة تخص العصبية والقيمين عليها، فتطفو على سطح المواقف دعوات مباشرة للاستماتة، خدمةً للقضايا العصبانية المطروحة التي يدافع عنها الأفراد بالدفاع، لمصلحة أربابها، لكن بدمهم هم.

هكذا ينشأ المجتمع العصباني على استنفار دائم ضد الخارج وضد الآخر، حيث يتألف هذا المجتمع من أناس معزولين عن محيطهم السياسي العام، يتفاعلون مع ذوي القُربى العصبية فحسب. لذلك، لا يصح اعتبار العصبية أيديولوجيا؛ فهي ليست زائفة، بل حقيقية ومن صلب البنيان المعرفي العام لأصحابها، كما أنها ليست من طبيعة سياسية محضة، بل وجدانية ومعيشية التكوين.

المجتمع العصباني مجتمع يذوب فيه الفردي في الجماعي، الأمر الذي لا يسمح بظهور أي نوع من أنواع الفردانية السياسية أو الاجتماعية؛ فالشخصي متاح في إطار هذا المجتمع، شرط ألا يستقل في فردانية (Individualism) تتعارض مع نَسَق العلاقات والولاءات العامة القائم في المجتمع العصباني. والمجتمع العصباني مجتمع صغير نسبيًا، بيد أنه يملك جميع عناصر المجتمع الأكبر، ويعيش على وقع هذه العناصر في دائرة مغلقة تُذكّرنا بما كتبه توماس كوهن عن التفكير الدائري الذي يأبى طرح أسئلة غير تلك المسموح بها ضمن النموذج الإرشادي المُغلق، يكتفي بالأجوبة المعتمَدة التي لا تُعكر صفو الانتظام المعرفي العام.

لذلك، يتولد من العيش في المجتمع العصباني عزلٌ صامت للأفراد عن حرية التفكير والتعبير؛ إذ يعبّر الفرد عمّا هو مقبول ويكبح ما ليس مقبولًا، أو يعبّر عنه سرًا في مجالس خاصة، وأي مخالفة،

(2) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص 154.

ينتظرها العقاب. كما أن حرية التفكير، خصوصًا عندما تخرج عن الثوابت الفكرية العامة المرتبطة بأهل العصبية، غير مسموح بها تحت طائلة المسؤولية.

بإمكان أبناء المجتمع العصباني، ذكورًا وإناثًا، إحاطة أنفسهم بشتى منتوجات التحديث الغربي أو الآسيوي، والإفراط فيها أيضًا، شرط عدم تجاوز أعراف المجتمع التقليدي ودائرة المفاهيم والولاءات الأساسية التي ورثوها عن أسلافهم.

أمّا عمليات الخرق لهذه القواعد العامة، فمصيرها القمع، إمّا بالعنف المباشر وإمّا بالعنف الرمزي. غير إن لا مفر من العقاب، حيث لا تخفي رابطة الدم والوعي التي تقوم عليها العصبية دَين الدم الذي يولد مع ولادة كل فرد من أفراد المجتمع العصباني، على شكل بصمة معرفية عميقة، تستقر في الهابيتوس الذي يعتمده.

عَلامَ تقوم الحرية؟

الحرية مفهوم وافد، استوحاه واستقدمه مفكرو النهضة العربية من تجربة الثورة الفرنسية الظافرة التي أطاحت النظام الملكي في سنة 1789 ورفعته شعارًا أول على عَلَمها، إلى جانب المساواة والأخوّة في المواطَنة[3].

ميزة مفهوم الحرية أنه مفهوم سياسي في المقام الأول، يشير، في التجربة التأسيسية الفرنسية، إلى ولوج عصر جديد انتقل إبانه مصدر القرار من النخبة الملكية إلى عموم الشعب؛ فالحرية تعني هنا تحرر الشعب وعموم الناس من قيود السلطة المطلقة والفئوية؛ ذلك «أن الثورة الفرنسية أسست للغة جديدة ومجتمع جديد على حد سواء»[4].

أمّا لماذا يتقدم هذا الشعار على سواه من الشعارات في عَلَم الثورة الفرنسية، فلأنه يؤسس للشعار الثاني الذي هو المساواة، ويُقصد به العدالة الاجتماعية؛ فبالحرية والقدرة على ممارستها تتحقق العدالة الاجتماعية والمساواة. عند ذاك تأتي المواطَنة تتويجًا لهذين الحقين العامين ضمن إطار الدولة الديمقراطية والأخوّة الثورية، أي إن مفهوم الحرية يغرس جذوره في التحرر الفردي والاجتماعي من قيود سلطة تقليدية مطلقة الصلاحيات وكلية الامتيازات، الأمر الذي يضعه، منذ البداية، على ضفة مختلفة لتلك التي تقف عليها العصبية غير المعترفة بالحريات السياسية أصلًا.

المجتمع العصباني، في تكوينه الأساسي، غير مستعد للاعتراف بالحرية باعتبارها خيارًا سياسيًا للأفراد الذين يمثّلون، تحت لوائه، رعية، لا مجتمعًا، حيث يرتبط الأفراد بقطب أوحد، ويتجاورون مجرد تجاور مع الآخرين، المنتمين إلى عصبيات أخرى.

---

(3) Liberté, Egalité, Fraternité.

(4) François Furet, *Penser la Révolution française*, folio. Histoire; 3 (Paris: Gallimard, 1985), 51.

يتجلى هذا الأمر بوضوح في الانتخابات والترشيحات السياسية على امتداد العالم العربي المعاصر، حيث النتائج معروفة مسبقًا على نحو عام، لارتباطها ببنيان المجتمعات العصبانية؛ فالمرشح ليس مرشحًا حرًا، بل يدفعه قرار مجموعة عصبانية ما إلى الترشح، ثم تقوم مجموعة ضغط عصبانية أيضًا بدعمه للوصول إلى المنصب المستَهدَف. لذلك، لا لزوم لبرامج سياسية عند المرشحين، إذ إن ظهور شخصهم يكفي، لكونه يُطلِق، رمزيًا، النَعرة، فينشأ عنها التذامر وتعلو فورًا معه شعارات الاستماتة.

نظرًا إلى هذا الاستنفار العصباني، تتراجع حرية الأفراد السياسية ولا تعود الدولة الحديثة، بمفهومها الغربي والمواطني، قادرة على التحقق. وهنا نعود إلى ملاحظة ابن خلدون الذي أشار بنباهته المعهودة إلى «أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب، قل أن تستحكم فيها دولة»[5].

صحيح أن الدولة موجودة في البلدان العربية المعاصرة، غير أنها مبنية على خلفية مجتمعات عصبانية مقيدة، لا على أساس مجتمعات سياسية حرة؛ فالحياة السياسية مبنية على دساتير ملغومة، يتحول الطعن فيها، عندما يحصل، إلى حروب أهلية مباشرة.

لماذا يا تُرى؟

لأن العصبية، بكل بساطة، لا تقبل بمبدأ التكامل (Integration) مع الآخر. لذا، لنتوقف عند هذا المفهوم الاجتماعي والسياسي، الغربي المنشأ أيضًا، الذي لا استعداد لدينا للتعامل معه موضوعيًا نظرًا إلى مخاطره الاستراتيجية على بُنانا المعرفية الموروثة، ضمن مقاربة منهجية نقدية مقارنة.

محدودية الاندماج السياسي واستحالة التكامل الحر

لكل مجتمع مفاهيمه المرتبطة ببُناه المعرفية العامة. لذلك، يختلف معنى المفاهيم بين ثقافة وأخرى؛ فحقوق الإنسان، على سبيل المثال، لا تعني الشيء نفسه عند جميع شعوب الأرض، وكذلك الدولة.

من هنا يجيء أحيانًا نقل مصطلح من لغة إلى لغة، أي من ثقافة إلى ثقافة، معبّرًا جدًا عمّا يكتنف هذه اللغة وهذه الثقافة من معان. فمفهوم الاندماج هو الترجمة الشائعة لمفهوم Integration الذي تستخدمه السوسيولوجيا الغربية منذ قرن ونيف.

عندما نؤصّل هذا المفهوم تأصيلًا لغويًا في اللغات الغربية المعتمدة اليوم، نرى أنه مبني على فعل Integrare الذي يعني، باللاتينية، استَكْمَلَ، أي إن مصطلح Integration يعني، في الأصل، التكامل، وإعادة الجزء إلى الكل باعتباره جزءًا لا يتجزأ منه. واستخدم إميل دوركهايم هذا المفهوم في كتابه *Le Suicide* (الانتحار)، الصادر سنة 1897، لدراسة الحركة الخاصة ضمن المسار الاجتماعي العام. فالحالة الاجتماعية الخاصة خاصة وعامة في آن، بمعنى أنها جزء من الكل الاجتماعي، حتى في تعارضها معه.

(5) ابن خلدون، ص 164.

أشار دوركهايم أيضًا، في هذا الصدد، إلى «أن الانتحار يختلف، عكسيًا، بنسبة اختلاف تكامل الجماعات التي ينتمي إليها الفرد»[6]، واضعًا ظاهرة الانتحار ضمن منطق الجماعة لا خارجه.

أما في اللغة العربية، فتُرجِمَ هذا المصطلح بالاندماج، من فِعل دَمَجَ الذي يعني أُدخِلَ في الشيء واستحكَمَ.

لماذا يا تُرى هذا الخطأ غير المقصود، لكن المعبّر، في الترجمة؟

لأن مَن نقل المعنى إلى العربية انطلق من معطيات الفضاء المعرفي العربي الذي يفضّل، ضمنًا، عدم اعتبار الكل وحدةً قابلة للتجزئة، فيأتي الاندماج هنا كدخول خارجي في الشيء، لا كجزء أصيل منه، كما في المفهوم الغربي. يأتي كعنصر براني ودخيل، حيث تغدو عملية الدمج عملية مصطنعة.

في طويّة إدراكنا لا نرغب في التكامل، ولا نحبه، ذلك أن الأصالة ونماذجها العصبانية الموروثة القائمة بذاتها ولذاتها، والموزعة إلى وحدات مستقلة ومغلقة، تبدوان لنا كافيتين ولا تحتاجان إلى إضافات. فما هو سواها نحاول أن ندمجه دمجًا برانيًا فيها، من دون المساس بجوهرها، الكلي والمغلق.

لذلك، سنستعين بلغة الرياضيات للتعبير عمّا هو مقصود بالاندماج السياسي في العالم العربي المعاصر، مقارنةً بما يقصده الغربيون بالتكامل في عوالمهم غير العصبانية. فلو اعتبرنا أن مكونات الاختلاف السياسي والاجتماعي هي عمومًا اثنتان: (a) و(b)، فسيتبين لنا أن تعارضها يتجلى على النحو الخُماسي الآتي:

1	رفض الاندماج والقطيعة	$a + b = a \neq b$
2	الإدماج القَسري	$a + b = a$ $a + b = b$
3	الاندماج السلمي	$a + b = a + b$
4	التكامل المواطني	$a + b = ab$
5	التكامل الأممي	$a + b = c$

رفض الاندماج $(a + b = a \neq b)$

هذه المعادلة هي معادلة الحرب الأهلية، حيث يتخاصم طرفان بقوة السلاح، حتى يظفر أحدهما بالآخر، أو حتى يُعاد ترتيب ميزان القوى على نحو جديد. وخبِرنا هذا النموذج في العالم العربي خلال صراعين داميين وحربين داخليتين في لبنان والصومال، وهو حاليًا ساري المفعول في سورية.

(6) Emile Durkheim, *Le Suicide: Etude de sociologie*, 5ème éd (Paris: Presses universitaires de France, 1976), 223.

كانت الحرب اللبنانية (1975 – 1989) حربًا أهلية تنابذ خلالها الطرفان اللذان تتشكل منهما البلاد تنابذًا سياسيًا كليًا وتخاصما تخاصمًا نضاليًا؛ فبعد توزع البلاد بين كتلتين سياسيتين واجتماعيتين متعارضتين، شهر كل فريق تصورًا للبلاد مختلفًا عن تصور الطرف الآخر، ورسم لنفسه مصيرًا خاصًا به لا يأخذ في الحسبان العنصر الآخر في المعادلة.

رفضُ الاندماج بالآخر، لا بل الإصرار على القطيعة المتعددة الأشكال معه، خصوصًا خلال مرحلة حرب السنتين (1975 ـ 1976)، شكّلا السمة الغالبة على علاقة المكونات الاجتماعية للوطن الواحد. واعتمد هذا التنابذ المسلح على شعارات سياسية كثيرة، لكنه عِيش، على مستوى الحياة اليومية والعملية، على أساس صدام عصبيات اجتماعية - دينية، كانت تقاطع وترفض الحوار مع الطرف الآخر بلغة غير لغة السلاح.

أمّا الحرب الأهلية الصومالية، فتَلَت فرار محمد سياد بري من العاصمة مقديشو في 27 أيار/مايو 1991 ودخول مقاتلي حركة مؤتمر الصومال الموحد إليها والاستيلاء على السلطة. وبعد ذلك التاريخ، توقفت نهائيًا الخدمات العامة في البلاد، وتداعت تدريجيًا الدولة، وتفتتت السلطة، وسيطرت الحركة القومية على شمال البلاد والجيش الوطني الصومالي على وسطها وحركة مؤتمر الصومال الموحد على الجنوب والعاصمة.

في الواقع، وعلى الرغم من التغليف الأيديولوجي للخطاب السياسي، كانت العشائر الصومالية الكبرى تصفّي حسابها آنذاك مع عشيرة الماريجان، عشيرة سياد بري الذي كان يعتلي سدة الحكم على نحو دكتاتوري. وعاد بعد ذاك كل عنصر إلى عشيرته، وزالت الدولة ومؤسساتها من حياة الناس؛ فالموظف عاد بطاولته وأغراضه إلى موطن عشيرته، والجندي والضابط عاد بسلاحه إلى أهله، فغدت بعدها البلاد مسلحة كلها وموزعة بين ثماني عشائر أساسية، أبرزها الأسحق في الشمال والأوغادين في الجنوب والهوية في الوسط.

العصبية القبلية هي التي أذكت رفض الاندماج في الصومال، الأمر الذي أعاد الأفراد إلى وحداتهم الأم (العشائر)، بينما أدت العصبية الدينية في الحالة اللبنانية دور كاسر اللُّحمة الوطنية.

هاتان العصبيتان جديرتان في كل لحظة حتى اليوم بتعطيل حالات الاندماج على امتداد العالم العربي المعاصر، علمًا أن قاسمهما المشترك هو الانقضاض على الدولة والاستئثار بصلاحياتها.

الإدماج القسري (a + b = a ; a + b = b)

هو شكل الاندماج الذي لا يتحارب فيه مكون أساسي من مكونات البلاد مع المكون الآخر، بلغة السلاح، بل يكتفي بالسيطرة عليه، على قاعدة الغُلب الخلدونية، من منطلق التفوق العددي. فيلجأ الطرف الأقوى في المعادلة إلى احتواء الطرف الأضعف فيها قسريًا، حيث يتحول هذا الأخير إلى مواطن من الدرجة الثانية.

الأمثلة على اعتماد هذا الشكل من الدمج في الشرق الأوسط كثيرة جدًا؛ ففي العربية السعودية، يخضع الشيعة لمتوجبات هذه المعادلة التي تبتلع حقهم في السلطة كونهم أقلية، كما يخضع السنّة في إيران لمعادلة مشابهة تجعلهم مواطنين من الدرجة الثانية، ولا يُقام لهم وزن في القرار السياسي العام، فيغدو حضور كل مكون تابع هامشيًا في حياة البلاد السياسية. وبما أن السياسي هو منبع الجاه الأول، بحسب ما حدده ابن خلدون، يصبح بعدها حضور هذه الأقلية هامشيًا على المستوى الاقتصادي والثقافي والإعلامي العام.

كذلك هي الحال بالنسبة إلى الأقباط في مصر الذين تحويهم قسريًا الكتلة المسلمة الأكبر، فيغدون مواطنين من درجة ثانية تُمنَع عنهم ما يُمنَح امتيازًا لأفراد المكون الاجتماعي الآخر في المعادلة الوطنية العامة، حيث لا يكون المواطنون متساوين فعلًا. والأمر مشابه أيضًا في معادلة سورية الأسد، حيث العلويون المكون الأقلي المهيمن على مكون سنّي أكثري.

في أحيان أخرى، تمارَس في بلدان شمال أفريقيا هذه المعادلة على أساس إثني، فيتميّز العربي الأصل في حقوقه عن القبلي الأصل (Kabyle).

ميزة هذا الشكل من الاندماج أن طرفًا يفرضه على طرف آخر، من دون وجه قانوني سوى وجه العصبية الأقوى القادرة على تدمير العنصر الأضعف في المعادلة إن تجرأ على التمرد.

الدولة موجودة في هذا النموذج، لكن دورها يقتصر على تطويب قاعدة الغُلب العصبية المعتمدة على مستوى البلاد، الأمر الذي يُبقي الجو الداخلي مشدودًا على الدوام والجمر متوهجًا تحت الرماد. كما أن لا تضامن فعليًا بين أفراد البلاد الذين يشعر فيهم طرف من الطرفين أن البلاد وطنه، في حين يشعر الطرف الثاني أن وطنه الحقيقي يقع في مكان آخر، وهو ما يجعل التكامل أمرًا مستحيلًا.

في المعادلة السابقة (رفض الاندماج)، يعتبر كل مكون من مكونات البلاد نفسه أنه الكل، ويرفض الدخول في شراكة مع الآخر، وهو ما يستجر القطيعة. أمّا في هذه المعادلة (الاحتواء القسري)، فإن أحد المكونين يمحو الآخر ويصادر قراره ومصيره، معتبرًا أنه الكل الأوحد ولا حاجة له بأجزاء، فهو يحوي ويبتلع ولا يتكامل.

الاندماج السلمي: (a + b = a + b)

هو اندماج اجتماعي وثقافي تمخض عن ارتقاء نسبي في سلم الدمج السياسي. وهو لا يفترض لا رفض الآخر ولا افتراسه، بل يقوم على إيجاد قاعدة توافقية يعيش كل طرف فيها حياته وعمله على قاعدة تنظيماته الخاصة وقواعد ثقافته. وقد بُني النظام اللبناني إلى حد ما على هذه القاعدة في سنة 1943، ثم أعيد تثبيته غداة الحرب اللبنانية في سنة 1989، في اتفاقية الطائف على القاعدة نفسها، أي إن المجتمع اللبناني الذي فَقَدَ صوابه خلال الحرب الأهلية، بانيًا حياته على قاعدة رفض الكتلة الأخرى في البلاد، عاد إليه بعدما دفع فاتورة باهظة الثمن على المستويات كافة، فعاد الاندماج المتكافئ إلى لغة الاجتماع والسياسة. إلا أن الجميع يدرك أن هذا النموذج البناء ما زال

هشًا لأنه، في الأساس، حالة وسيطة وانتقالية بين الاندماج بالمعنى العربي للمصطلح ورفض الاندماج المدفونة غرائزه العصبانية تحت الرماد. لذلك، ترتدي التجربة اللبنانية المضطربة طابعًا اختباريًا، بمعنى أنها تسبر حالات مختلفة من الاندماج، تارةً سلمية وتارةً أخرى درامية، بشكل تفاعلي وحي.

يتفاعل اللبنانيون من دون أي شك، لكن تفاعلهم ينقصه الوعي المشترك، وتنقصهم - بصورة خاصة - الأهداف المشتركة، حيث يتضح أن التكافؤ السلمي اللبناني لا يعدو كونه صيغة دفاعية يلجأ إليها حاليًا جميع الأطراف، على أساس الاكتفاء بالحد الأدنى من الاندماج، ألا وهو العيش السلمي الساكن؛ فهذه الصيغة الاندماجية لا يمكنها الارتقاء إلى النموذج الأمثل، ذلك إنها مبنية على سلبية في التفاعل وغياب ملحوظ للإبداع.

الصيغة اللبنانية الحالية، على تقدمها النسبي، غير خلّاقة وغير مكتملة الاندماج، حيث إنها قابلة للاهتزاز في أي لحظة؛ ذلك أن عناصرها المكونة فعليًا لا تسعى لولوج مستوى يتجاوز مجرد التجاور والتعايش العصبيين.

التكامل المواطني: (a + b = ab)

هي معادلة التكامل المتكافئ والشامل الذي يفترض عدم التحفظ عن اعتبار الآخر مساويًا للذات من ناحية، والدخول معه من ناحية ثانية في شراكة فعلية على المستويات كافة. وميزة هذه المعادلة أنها لا تكتفي بالتعايش السلمي، بل إنها تتخطاه باتجاه العيش المشترك في معانيه وأبعاده كلها. وهي الصيغة التي تبنّتها معظم بلدان أوروبا الغربية منذ أكثر من قرن ونصف قرن، حيث استطاعت أن تستبدل الولاء الديني أو المذهبي الذي كان سائدًا قبل ذاك (والذي كلف مجتمعاتها حروبًا طويلة ومكلفة جدًا، نذكر منها حرب المئة سنة وحرب الثلاثين سنة) والولاء للملك، بالولاء للوطن والدستور.

جاءت هنا المواطَنَة باعتبارها أساسًا لتكامل اجتماعي وسياسي جديد ساوى بين جميع عناصر المعادلة، وأدخلهم شراكة في العيش والعمل والحُكم على حد سواء.

إن معادلة التكامل الشامل (Comprehensive Integration) معادلة إرادية ومتقدمة، عملت بجهد على تخطي تجاور العصبيات، كما في المعادلة السابقة، حيث بدا التكافؤ السلمي ساكنًا ومرحليًا وواهنًا، ذلك أن معادلة التكامل المواطني تتجاوز التعايش، باتجاه العيش الواحد، بكل مندرجاته، أي العيش معًا والعمل معًا والحكم معًا.

في صيغة العيش هذه ارتقاء إرادي يخالف سُنّة العصبيات، حيث يصبح القانون أقوى من العصبية، والولاء للوطن لا لزعيم العصبية، والدولة الدستورية بديلًا من دولة العصبية، فينتقل المجتمع هنا من طور الاجتماع العصباني إلى طور الاجتماع الوطني. ولا شك في أن العالم العربي المعاصر لا يزال يشكو عدم تمكّنه من الانتقال من صيَغ الاندماج العصباني الثلاث التي أتينا إلى ذكرها إلى الصيغة الرابعة المعتمّدة في الغرب منذ أمد طويل نسبيًا، حيث يلاحظ وجيه كوثراني في هذا الصدد أن «غياب

أو تغييب فكرة المواطنة، على مستوى الانتماء إلى دولة ووطن ومجتمع، يؤدي إلى غياب الاندماج الوطني، وبالتالي إلى غياب أو تغييب الثقافة المدنية واستحالة تكون مجتمع مدني»[7].

يذهب التضامن الذي تفترضه معادلة التكامل عكس اتجاه العصبيات؛ ذلك أن العصبية رابط نفسي يشد أفراد الجماعة بعضهم إلى بعض، ويعزلهم عن المنتمين إلى عصبية أخرى. لذلك، فالعصبيات تحاربية بالطبيعة ورافضة مبدأ الاندماج مع الآخر، حيث إن كل واحدة منها تقوم بذاتها ولذاتها. بناء عليه، فإن المجتمعات المبنية على الاجتماع العصباني عاجزة موضوعيًا عن تشكيل أوطان نهائية ودول مستقرة ودائمة، كما هي الحال بالنسبة إلى بعض البلدان العربية الحالية.

كما أن هذه الأوطان وهذه الدول غير المتكاملة على المستوى الداخلي، عاجزة أيضًا عن التكامل على المستوى الخارجي. وهنا تكمن تحديدًا معضلة التضامن العربي، المستحيل موضوعيًا في ظل سيادة العصبيات؛ فالوحدة العربية، على قاعدة معادلات الاندماج الاجتماعي القائمة حاليًا في البلدان العربية كلها لا تصلح لأن توفر التُربة المواتية للوحدة.

التكامل الأممي: (a + b = c)

هي المعادلة الجديدة والبديلة التي يشتغل عليها بعض الغرب حاليًا، وخصوصًا في البلدان الاسكندينافية في شمال أوروبا. في هذه الصيغة، يحاول النظام الاجتماعي والسياسي المتكامل الانتقال من مستوى المواطَنة المحصورة في بلد واحد إلى مستوى المواطَنة الإنسانية والأممية إذا صح التعبير، فالتركيز كل التركيز، يكون على حقوق الإنسان.

الواقع أن هذه الصيغة التي ما زالت طوباوية في الوقت الحاضر - تمامًا كما كانت معادلة التكامل الشامل إبان عصور الملكية والإمبراطورية والقيصرية والبابوية - هي في طور بناء نموذج مثالي نشعر بأننا بعيدون جدًا عنه على المستوى العربي، إلا أنه موجود ويستحق الاحترام والذكر لكونه محاولة إرادية جديدة، نبتت في الغرب، وتحاول أن تتخطى ليس أشكال الاندماج العصبي فحسب، بل أيضًا شكل التكامل الوطني الذي، على شموليته، يبقى محصورًا ضمن جُدر البلد الواحد.

البديل

يحتاج العالم العربي إلى بنية مفاهيمية جديدة للتمكن من الدخول إلى رحاب الحرية السياسية التي لا تزال خارج دائرة بنيته المعرفية العامة وتطلعاته الاستراتيجية؛ فالذهن العربي لا يفكر في البدائل، بل يكتفي باجترار ماضيه، علمًا أن حال فقدان علاقته بالحريات السياسية، الناجمة عن غياب اعتماده دولة المواطَنة الحديثة، ليس قدرًا محتومًا؛ فها هي دول آسيا، التقليدية هي أيضًا في الأساس، والقائمة

(7) وجيه كوثراني، **هويات فائضة، مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربيًا** (بيروت: دار الطليعة، 2004)، ص 11.

على مجتمعات لطالما كانت عصبانية، في الصين واليابان وكوريا وسنغافورة، استيقظت شعوبها وخلعت عنها ما كان يكبّل تفكيرها، فدخلت المعادلة العالمية من الباب الواسع، بعدما كانت، قبل نصف قرن، من أكثر البلدان تأخرًا على الأرض.

البديل مُتاح، ويتمثل في اعتماد دولة المواطَنَة الغربية الحديثة، غير أنه يفترض اعتماد شروط مسبقة (pre-requisite) لهذا الخيار الاستراتيجي الأكبر، أبرزها، على المستوى المعرفي، أن تطلّق العصبية، آكلة الحريات وكابحة التكامل المواطني، طلاقًا بائنًا.

فمَن مِن الأشخاص والمجموعات سيجرؤون على اعتماد هذه العملية المكلفة جدًا على غير مستوى؟ ذلك أن دون إعلان الطلاق هنا عقبات لا تُعد ولا تُحصى على المستوى الثقافي والاجتماعي والسياسي، إذ إنه سيشكل زلزالًا معرفيًا بكل معنى الكلمة.

- **أولًا**، لأن العصبيات في العالم العربي تقوم على بنية ذهنية قبلية وعائلية تضرب جذورها في عمق التاريخ الاجتماعي للمجتمعات العربية؛ فالبنية البطركية، كما أشار إليها هشام شرابي، قديمة جدًا على امتداد شبه الجزيرة العربية. وقد ترافق نموها وانتشارها مع نمو عصبيات جعلت من القبائل والعشائر وحدات قائمة بذاتها ولا رغبة لديها للاعتراف بدولة سوى دولة المُلك العصبانية، حيث توزع السلطة بين المكونات القبلية البطركية على نحو لا يزعزعها.

لذلك، أقصى ما سمحت العصبيات له بالظهور على امتداد بلدان الشرق الأوسط، ماضيًا وحاضرًا، هو دول للعصبية، أو دول للمُلك كما يسمّيها ابن خلدون، سقفها ديمومة القبيلة وعصبيتها بأي ثمن. ولا ضير في أن تكون هذه الديمومة في المُلك على قاعدة الغُلب، ما دام منطق العصبية سيسود سلوك القبيلة أو العشيرة أو العائلة أو المجموعة الحزبية الظافرة بالسلطة.

يمتد الماضي المعرفي إلى الحاضر ويساهم في تشكيله، على نحو ما يشير بيار بورديو الذي أشار إلى «أن الماضي يبقى حاضرًا وفاعلًا في الاستعدادات التي سبق له أن أنتجها»[8].

إن الهابيتوس العربي مسكون بالعصبية وآليات تفكيرها وتخطيطها وتنفيذها. وهو يشكّل بالتالي سدًا منيعًا في عمق المسالك وطرائق التفكير، بالنسبة إلى حرية التفكير والتعبير عند الأفراد. وليس من السهل مغادرة هذا الفضاء الذهني المتجذر في انتماءاته العصبانية بغية الدخول في فضاء الخيارات الحرة لإرادات فردية تأتمر بمنطقها العقلاني، لا بمنطق عصبيات الجماعة، بل إن عملية جراحية كهذه ستعتمد على برامج تربوية نوعية جديدة تتسم بالطابع الاستراتيجي، الطويل الأمد والنفس، بقيادة رجال دولة بالمعنى الحديث للكلمة، يحترمون الثقافة والتراث من دون أن يساوموا على التغيير، على نحو ما قام به لي كوان يو في سنغافورة الحديثة، أي إن ولادة إنسان عربي جديد، في طرائق تفكيره هي التي ستفضي إليه عملية كهذه، عندما تحصل، علمًا أن صعوبة هذا البنيان الجديد تكمن في

(8) Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, points. Essais, éd. rev. et corr. (Paris: Seuil, 2003), 94.

صعوبة تفكيك البنيان القائم، الشرس في انتمائه العصباني والمستعد للاستماتة قبل تسليم أمره لزمن الحريات الحديث.

ـ أمّا العائق **الثاني** المفترض تخطيه قبل بلوغ شواطئ الحرية والتكامل الاجتماعي والسياسي، فيتمثل في الانتماءات الدينية الموروثة.

نقول، بدايةً، إن المشكلة في هذا المضمار لا تكمن في الدين بحد ذاته؛ فالإيمان يرتقي بالإنسان إلى الأعلى، أمّا ما يشد الإنسان إلى الأسفل فهو الغرائز العصبية التي يضيفها المرء إلى إيمانه الديني، بحيث إن هناك فرقًا كبيرًا بين الدين كإيمان روحاني والدين كعصبية سياسية، علمًا أن المجتمعات العصبانية هي التي حولت الأديان، شرقًا وغربًا، عن رسائلها الروحانية، واستبدلت الموقف الإيماني بالانتماء العصباني. ومن المفيد في هذا الموضوع أن نعود مرة جديدة إلى ابن خلدون الذي كتب «أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»[9].

العصبية التي نشأت في رحم القرابة القبلية أضيف إليها، بعد حين، مكون ديني جعلها رابطة دم ودين، بعدما كانت رابطة دم فقط. وبفعل ذلك، اقترن الإيمان باللُحمة القبلية بالإيمان باللُحمة الدينية. وعيشت بعد ذاك العصبية على أنها مزيج من الاثنين، وهو ما قوّاها، لكنه أضعف المكون الروحاني في الإيمان الذي غدا مستتبعًا للمكون السياسي.

وبعد انقسام الأديان، الهندوسي والمسيحي والإسلامي، إلى مذاهب، نشأت عصبية من نوع جديد تقوم على رابطة الدم والدين والمذهب، فقويت نعرتها أكثر بدل أن تضعف، بحيث يمكننا أن نقدم المعادلة الآتية:

العصبية = رابطة دم < رابطة دم ودين < رابطة دم ودين ومذهب

فكلما صَغُر النطاق الاجتماعي للعصبية، ازدادت هذه الأخيرة حدة وقوة؛ ذلك أن التعبئة العصبية تكبر على نحو معكوس نسبةً إلى صغر جمهورها، حيث يزداد التماسك والشعور بالخوف من الآخر عند أفراد هذا المجتمع. أمّا كيف نتخلص من هذه العصبيات المركّبة التي تحكمنا؟ وكيف ندخل بعدها إلى كنف الدولة الحديثة، ومنها إلى رحاب الحرية والتكامل المواطني، فأمر مرهون بما نريده فعلًا لمستقبلنا ومستقبل أولادنا.

كل ذلك يؤدي بنا إلى نتيجة مفادها استحالة الحريّة في مجتمع العصبيّات؛ فنبتة الحرية، التي هي نبتة ابتدعها الإنسان، تحتاج إلى تربة مناسبة لها، وتربتها هي جمهورها.

هل تَساءَلنا يومًا لماذا أدّى إشهار سقراط مبدأ الحرية إلى محاكمته ومقتله على يد أهله وشعبه، باسم الديمقراطية؟

(9) ابن خلدون، ص 158.

الواقع هو أن الحريات الديمقراطية تحتاج إلى مجتمع مقتنع تمام الاقتناع بمبدأ الديمقراطية كأساس للحياة العامة في الميادين كلها، غير أن المجتمع الذي اعتمد الديمقراطية شعارًا سياسيًا عامًا من دون أن يتخلّى عن عصبيّاته ليس بمجتمع ديمقراطي حقيقي. وهنا تحديدًا تكمن خصوصية الديمقراطية في أثينا القديمة، إذ إنها كانت تقوم على قاعدة طبقية من ناحية وقبلية من ناحية أخرى.

كانت صالة (Cavea) المسرح الرسمي والأساسي في أثينا الإغريقية، الذي يقع على أحد سفوح تلة الأكروبوليس، مقسمة عشرة أضلع، خمسة إلى اليمين وخمسة إلى اليسار، تمتدّ عموديًا من تحت إلى فوق. ويخصَّص كل ضلع منها (Cuneus) إلى قبيلة من قبائل أثينا العشر[10]، علمًا أن حضور المسرحيّات كان يُعتبر في حينه واجبًا دينيًا وأخلاقيًا، إضافة إلى أنه كان يضمّ جميع أبناء المدينة، مداورةً، على مدى عشرة أيام، إبّان الاحتفالات التي كانت تُقام في حَرَم معبد ديونيزوس إكرامًا لإله المدينة، الأمر الذي يعني أن حفظ الحقّ القبلي كان جزءًا من الحياة الثقافية والسياسية والدينية على حدّ سواء. وبالتالي، فإن العصبيّة القبليّة كانت فاعلة في الحياة العامة كما في نظام الحكم... كما في الديمقراطية الأثينية.

من هنا كان مجتمع أثينا مجتمعًا تحكمه العصبيات، في عمق التفكير السياسي، وما كانت الديمقراطية فيه طليقة وكاملة، بل كانت مكبّلة ومشروطة. لذلك، عندما استنفر أعداء سقراط العصبية الأثينية في مقابل العصبية الإسبارطية اشتعل الشعب في عمق غرائزه ودعا مع قضاته إلى محاكمة سقراط، فأُلزِم هذا الأخير بشرب السمّ، وأُعدم انطلاقًا من محكمة ديمقراطية وباسم الشعب الأثيني، كما هو معروف.

الدرس المستخلَص من هذا الحدث هو أن الديمقراطية عندما تكون ملغومة وقائمة على تفكير عصباني سرعان ما تفقد ارتباطها بالعقلانية وتغرق فورًا في تجييش الغرائز والاستنفار العصباني، فتستعدي الخصم وتهدر دمه، فيلسوفًا أكان أم نفرًا عاديًّا من المجتمع الأهلي، في سياق عملية تخوين شعبي ومُبرم.

لماذا يا تُرى؟

ببساطة، لأن المبدأ الديمقراطي مبدأ مبني على التفكير العقلاني الذي ربما يرى أمورًا لا تتناسب مع مصالح العصبة القبلية، تمامًا كما حصل مع سقراط الذي دعا إلى ملاقاة أهل إسبارطة والكفّ عن محاربتهم، وذلك على قاعدة أن أصل إسبارطة مردّه إلى الشعب اليوناني الواحد، شأنه شأن أصل أثينا. غير أن هذا الكلام العقلاني لم يعجب أصحاب الطروحات المغلقة والعصبانية وغير العقلانية، الذين حرّضوا الخلفية العصبية في تفكير أهل أثينا ونالوا بعد ذاك من خصمهم سقراط، داعية التفكير الحرّ الأشهر في التاريخ.

(10) Octave Navarre, *Le Théâtre grec: L'Edifice, l'organisation matérielle, les représentations* (Paris: Payot, 1925), 248.

يعيدنا هذا إلى أن الحرية، في تجلّياتها كلها، بحاجة إلى تربة مناسبة، وهذه التربة هي التفكير العقلاني. ففي التفكير العقلاني تزدهر الديمقراطية، في حين أن التفكير العصباني يقضي على الحرية ويخنقها في مهدها. وأقصى ما يمكن أن تتيحه العصبية لأهلها هو الحرية الذاتية، في بعض العادات الطَرَفية وغير المضرّة بالعصبة العامة، خصوصًا بحصرية القرار في يد رئاسة القبيلة أو الطائفة أو الإثنية. أمّا ما لا تتيحه العصبية، فهو الحرية الشخصية التي تختلف ببُعدها الخارجي والسياسي عن الحرية الذاتية.

إن الحرية الشخصية هي حرية التفكير والممارسة، وهي المبدأ الذي تقوم عليه ما يُعرف في القانون الوضعي الغربي بالحريات الخاصة، علمًا أن هذا النمط من الحرية، المفتوح على الخارج، يفتح الباب أمام القرار العقلاني، نقيض القرار العصباني. ولذلك، فهو ممنوع ومنبوذ من طرائق التفكير والممارسة عند المجتمعات المبنية على قاعدة العصبية.

في ظل هذه المعادلة، يستحيل على الحريات العامة والخاصة أن تتحقَّق وأن تتبلور في تربة العصبيات في العالم العربي كما في سواه من العوالم. وأخطر ما توصّلنا إليه حتى اليوم في العالم العربي المعاصر، كما في الشرق الأوسط ككل، هو هذا الدمج القسري لأفكار الديمقراطية في تربة العصبيات.

إن الأنظمة الهجينة كلها لا تسمح بتفتّق الحريات والمساواة والعدالة الاجتماعية لا مشرقًا ولا مغربًا، حيث إن جميع الأنظمة السياسية في فضائنا الجيو - سياسي تعتمد العصبيات، مع عصبية غالبة، كقاعدة لنظام الحكم، الأمر الذي يؤدي عمليًا إلى إخضاع الأفكار الوافرة (كالحريات العامة والخاصة مثلًا) والمبنية على مبدأ الديمقراطية، إلى قانون العصبيات، الأقدم والأقوى والأكثر تجذّرًا في طرائق التفكير والتخطيط والممارسة.

إننا واهمون جميعًا منذ أكثر من نصف قرن؛ فنحن لا نسائل صلب الموضوع بل نكتفي بمعالجة أطرافه. نعيش في أنظمة هجينة نسرع إلى اعتبارها أنظمة توافقية، في حين أنها أنظمة توفيقية ليس إلا، جلّ ما تقوم به هو الالتفاف على الديمقراطية ودمجها رغمًا عنها في وسائل عصباني يؤدي إلى تذويبها، فلا نعود في صدد عيش الحرية الشخصية على قاعدة سياسية مفتوحة، بل عيش حريات ذاتية مجتزئة لا تُقدّم ولا تؤخر، فنبقى في نماذجنا الموروثة، المبنية على قاعدة التفكير العصباني، ونحرم أنفسنا طوعًا التكاملَ الذي كثيرًا ما تلعثمنا بترجمة مصطلحه عن اللغات الغربية التي تعني به ما تقول، في حين أننا نعني به ما لا نريد قوله.

العصبيات تشرذم المجتمعات العربية، وأقصى ما تبلغه صراعاتنا المستدامة عمليات توافقية وتفاهمات وهدن تطول أو تقصر حتى موعد نشوب استنفار عصباني جديد، حيث إنه يمكننا القول إننا اليوم أحرار في اختيار أشكال صراعاتنا العصبيّة فحسب، وبالتالي غير أحرار في بناء مستقبل للأجيال الطالعة التي، ويا للصدفة الغريبة، تسافر دومًا نحو الغرب هربًا من ديمقراطيتنا الأثينية.

المصادر والمراجع References

العربية

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

أبو فخر، صقر. **أعيان الشام وإعاقة العلمانية في سورية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013. (تاريخ سياسة)

كوثراني، وجيه. **هويات فائضة، مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربيًا**. بيروت: دار الطليعة، 2004.

الأجنبية

Bourdieu, Pierre. *Méditations pascaliennes*. Ed. rev. et corr. Paris: Seuil, 2003. (Points. Essais)

Durkheim, Emile. *Le Suicide: Etude de sociologie*. 5ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1976.

Furet, François. *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1985. (Folio. Histoire; 3)

Navarre, Octave. *Le Théâtre grec: L'Edifice, l'organisation matérielle, les représentations*. Paris: Payot, 1925.

صدر حديثًا

عصام فاهم العامري

المأزق العالمي للديمقراطية

بلوغ نقطة التحول

يناقش هذا الكتاب مستقبل السياسات الديمقراطية، عمليًا وفكريًا، في عدد من البلدان، مفترضًا أن هذه الديمقراطية تواجه مأزقًا عالميًا بسبب التحولات العالمية الكبرى والمطالبة الشعبية بالديمقراطية التي تتراجع وفق مؤشرات القياس المعتمدة لها، والتي تنتكس وتبرز أمامها تحديات تنحدر بها إلى نوع من الدكتاتورية والقيصرية، وتحوّل ربيعها إلى شتاء. الأمر الذي أوصلها إلى نقطة تحول باحتمالين: ارتدادها وانحسارها أو السير بها إلى آفاق رحبة تنهض بمؤسساتها وقيمها وجوهرها على نحو يستجيب لعصر مابعد الصناعة، بشكل يحيي روح المبادئ الديمقراطية التي خبت.

Mohannad Mustafa** مهند مصطفى*

سياسة الاعتراف والحرية:
سجال وإطار نظريّ تحت طائلة الراهن العربي

Politics of Recognition and Liberty:
Debate and Theoretical Framework in the Current Arab Context

ملخص: يرمي هذا البحث إلى نقاش نقدي لمنظومة سياسة الاعتراف، والتي نتج عنها حقولا معرفية عديدة، أهمها الحقل المعرفيّ الذي يُعنى بالتعدديّة الثقافيّة. يقترح البحث الحالي ضرورة التفريق بين سياسات الاعتراف، وبين ما يُمكن أن يُطلق عليه سياسات الاختلاف، بحيث يحاول البحث أن يُميّز، ضمن معايير محددة، بين مفهوم الاعتراف الذي يضمن تكامل عملية بناء الأمة ضمن تعددية ثقافية في إطار الدولة الوطنية والمواطنية، وبين سياسات الاختلاف التي تؤدي إلى تفتيت الأمة وحتى تفكيك الدولة.. ويقترح البحث في النهاية إطارا نظريا في السياق العربي وخاصة في المجتمعات المنقسمة داخليا، وذلك بناء على العرض والقراءة الناقدة للسجال النظري في هذا الحقل.

كلمات مفتاحية: سياسات الاعتراف، التعددية الثقافية، الحرية، المواطنة، الدولة الوطنية

Abstract: This paper presents a critical discussion of the perspective of the policy of ‘recognition.’ This concept has given rise to many fields of knowledge, most importantly that concerned with multiculturalism. The study suggests that a need exists to differentiate between policies of recognition and what might be termed ‘policies of difference.’ The study attempts, within defined criteria, to distinguish between the concept of recognition that guarantees the completion of the process of nation building via multiculturalism (in the context of the nation and citizen state), and policies of difference that lead to the fragmentation of the nation and even the disintegration of the state. The paper puts forward a theoretical framework stemming from the Arab context and internally divided societies more broadly. The study is based on on a critical review and reading of the theoretical records in the field.

Keywords: Politics of Recognition, Multiculturalism, Liberty, Citizenship, Nation State

* باحث فلسطيني. أستاذ العلوم السياسية في جامعة حيفا.

*** Palestinian researcher. Professor of Political Science from the University of Haifa.

مقدمة

يمثّل الاعتراف المؤسساتي والدستوري بهُوية المجموعات الثقافية أحد أهم تجليات النضال من أجل الحرية في صفوف هذه المجموعات. طورت سياسات الاعتراف مفهوم حق تقرير المصير الذي ظل منحصرًا في النضال القومي من أجل الحرية والاستقلال، إلى حق تقرير المصير بصفته حقوقًا جماعية تمر عبر سياسة الاعتراف والتعددية الثقافية في الدولة القومية الإثنية من جهة وفي دولة المواطنين الليبرالية من جهة ثانية.

يقترح هذا البحث تجاوز سياسة الاختلاف التي تسعى لتسييس النزعة الجماعاتية بأشكالها المختلفة (طائفية، مذهبية، لغوية، قبلية، وإثنية)، وجعلها فوق المواطنة المدنية وحتى الدولة، إلى الاعتراف بها ضمن دولة المواطنين وفي إطارها. في الجهة المقابلة، يتعيّن على الدولة العربية أن تبتعد عن سياسات الاحتقار أو الازدراء، كما نظّر لها الألماني أكسيل هونيث، وهي السياسات التي تنطلق من الازدراء بالتعددية الثقافية بوصفها شكلًا من أشكال الحرية[1]. إن سياسات الاختلاف، التي تقودها النزعات الجماعاتية، من جهة، وسياسات الازدراء من جهة ثانية، لا تساهم في إعادة بناء الأمة في السياق العربي، بل إن الدمج بين سياسات الاعتراف في إطار دولة المواطنين كفيل بالخروج من حالة التشظي والتشرذم في الحالة العربية.

تنطلق سياسة الاعتراف بزعم أن الخصوصية الثقافية الجماعية للمجموعات الثقافية هي جزء من الحرية الليبرالية؛ فالحقوق الجماعية تُعتبر تطويرًا لمفهوم الحرية الفردية في المدرسة الليبرالية. برز الاهتمام النظري والبحثي المتعدد معرفيًا (علوم سياسية، علم اجتماع، فلسفة) بسياسات الاعتراف، في أعقاب صعود المطالب الجماعية للمجموعات الثقافية، كجزء من الحفاظ على الخصوصية والهُوية في إطار الدولة القومية ذات الهيمنة الثقافية الأحادية في المجال العمومي، وانحياز الدولة إلى المجموعة المهيمنة[2]. لذلك، كان صعود سياسات الاعتراف استئنافًا لانحياز المجال العمومي والدولة معًا لمصلحة مجموعة واحدة.

تعمل سياسات الاعتراف على استحضار الخصوصية الثقافية للمجموعات المُشكّلة للمجتمع المدني في المجال العمومي من جهة، واعتراف الدولة بالهُوية الثقافية للمجموعات فيها من جهة أخرى. وقد ارتبطت التعددية الثقافية بمسألة المواطنة أيضًا باعتبارها مركّبًا مهمًا من مركّبات الدولة المواطنية التي تعترف بالثقافات المختلفة بغية تعزيز قيم المواطنية في صفوف أبناء هذه المجموعات، وكجزء من تطويرٍ للحرية يفترض أن الهُوية مركّب من مركّبات الحرية الفردية التي لا يمكن أن تعبّر عن نفسها إلا في إطار مجموعة ثقافية.

طور ويل كيمليكا منظومة التعددية الثقافية الليبرالية تعبيرًا عن هذا الدمج بين الهُوية الفردية كجزء من الحريات الفردية الليبرالية، والاعتراف بثقافة المجموعة كإطار يحمي

(1) أكسيل هونيث، **ازدراء ومنح الاعتراف** (تل أبيب: منشورات هكيبوتس هموآحد، 2008). (بالعبرية)

(2) Will Kymlicka, «Multicultural States and Intercultural Citizens,» *Theory and Research in Education* 1, no. 2 (July 2003), 147-169.

حرية الفرد الفردية والثقافية، ويحقق ذاته وحريته في إطار المجموعة الثقافية التي ينتمي إليها[3].

يُعتبر تشارلز تيلور من المنظّرين البارزين بشأن سياسات الاعتراف؛ فهو ينطلق في أبحاثه من أن الهُوية تتبلور في جزء منها من خلال الاعتراف بها أو تغييبها. وفي حالة تغييبها، تعاني المجموعة الثقافية الشعور بالاضطهاد والقمع بسبب غياب الاعتراف بها والتقدير لها. ويعتقد تيلور أن سياسات الاعتراف تسعى بالذات للاعتراف بتلك الجماعات التي عانت ضروب الاضطهاد التاريخي والتغييب والإنكار، الناتجة من صيرورات تاريخية وسياسية رافقت إقامة الدولة القومية الحديثة.

تفترض سياسات الاعتراف إذًا أن مفهومي العدالة والحرية لا يتحققان بالشكل الليبرالي الصحيح من دون استحضار البُعد الثقافي الجماعي فيهما، من خلال تحقيق مطالب الاعتراف للمجموعات الثقافية؛ فمفهوم العدالة الذي طوره جون رولز غيّب الحقوق الثقافية الجماعية للمجموعات الثقافية، والمفهوم الرولزي (نسبة إلى رولز) للعدالة ينطلق من اعتبار أن هنالك منظومة واحدة للعدالة تنسجم مع تصور المجتمع تصورًا واحدًا وأحاديًا. في المقابل، يتجاوز مفهومُ الحرية في سياسات الاعتراف مفهوم الحرية في المنظومة الليبرالية التي تطورت في الفلسفة السياسية الليبرالية، من جون لوك إلى جون ستيوارت مِل، إلى محاولة تطويرها بحيث تشمل الحقوق الجماعية. تهدف سياسات الاعتراف إلى تطوير مفهومَي العدالة والحرية بما يتجاوز المفهوم الليبرالي التقليدي ولكنه لا يستأنف ضد هذا الإطار، بل يحاول تطويره من الداخل.

لا ينطلق بحثنا هذا من دراسة إمبريقية للواقع العربي الحالي والتاريخي، ولا يستشهد بحالات دراسية من السياق العربي، بل يسعى في هذه المرحلة لاستعراض الأدبيات النظرية ومناقشتها ومقاربتها نظريًا مع الواقع العربي، بحيث تستعرض خلاصة البحث إطارًا مقترحًا لتوليفة سياسات الاعتراف ضمن دولة المواطنين الديمقراطية. وهو لا يزعم أن سياسة الاعتراف بديل من دولة المواطنين، بل عليها أن تكون مركّبًا عضويًا فيها، ضمن رواية مدنية واحدة مُهيمنة في المجال العمومي، تستوعب التعددية الثقافية وتنظمها في الفضاء العام، بما يستدعي لاحقًا تعريف مفهوم الثقافة المقصودة في البحث، وهذا ما سنتطرق إليه في خلاصة البحث.

يشتمل البحث الحالي على مقدمة ومبحثين وخلاصة. تستعرض المقدمة باقتضاب السياق التاريخي العربي لنقاش سياسة الاعتراف، بينما يتطرق المبحث الأول لمفهوم سياسات الاعتراف، ويناقش السجال النظري الدائر حوله. ويتناول المبحث الثاني العلاقة بين سياسة الاعتراف والديمقراطية، وأخيرًا تقترح الخلاصة الإطار النظري المقترح في السياق العربي نحو توسيع مفهوم الحرية، حيث يعترف البحث مسبقًا بأنه بحاجة إلى دراسات مستقبلية ذات طابع إمبريقي تعتمد على الإطار النظري المقترح بالبحث.

---

(3) Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford Political Theory (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995).

سياسة الاعتراف في سياق اللحظة التاريخية العربية الراهنة

كشفت الثورات العربية، في سعيها لتحقيق الديمقراطية في الدول التسلطية العربية، عن فشل الدولة القطْرية العربية في بناء أمة من المواطنين. وربما يُشكل هذا الفشل (أو كشفه) أحد أهم إفرازات الربيع العربي؛ فحالة الاستقرار المجتمعي النسبي التي سادت غالبية مجتمعات المشرق العربي كانت نتاج القمع السلطوي، وليس نتيجة انصهار الأفراد والمجموعات في بوتقة واحدة من السردية الوطنية والمدنية نتج منها حالة من الاستقرار السياسي والسلم الأهلي. فالنظام السلطوي لم يقمع الحريات الفردية فحسب، بل قمع التعددية الثقافية في هذه المجتمعات أيضًا، في كونها جزءًا من حرية الفرد في التعبير عن هويته الخاصة، الدينية والمذهبية واللغوية والإثنية. وتزداد وعورة هذا القمع في حقيقة أن الدولة التسلطية العربية فشلت في بناء هوية وطنية جامعة تذوب فيها هذه التعددية وتنصهر، في إطار بناء أمة مواطنين تستوعب هذه التعددية؛ فالدولة القطْرية فشلت حتى في منطق الدولة القومية الحديثة التي هدفت إلى بناء ثقافة وهوية وطنية مهيمنة في المجال العمومي، وفي السردية التاريخية والمدنية؛ فالهوية الوطنية التي هيمنت على المجال العمومي لم تتشكل نتيجةَ صهر أو تعاقد اجتماعي، بل نتيجة قمع الحريات الفردية والجماعية، وذلك بصرف النظر عن جوهر هذه الهوية وتلك السردية وماهيتهما ومشروعيتهما.

لم يستحضر الربيع العربي وثوراته سؤال الديمقراطية فحسب، بل استحضر أيضًا سؤال الهوية الوطنية والتعددية المجتمعية، وطرح بقوةٍ سؤال دولة المواطنين. ويستوجب ذلك طرح مفهوم الحرية بمفهومها الجماعي، إن صح التعبير، إلى جانب مفهومها الفردي الليبرالي. تبنّت الثورات العربية شعار «الشعب يريد إسقاط النظام» والانتقال إلى النظام الديمقراطي، ولكن سرعان ما انكشف ظهر الثورات العربية في صعود مهمات أخرى للربيع العربي غير منحصرة في سؤال النظام السياسي وإنما متعدية إلى سؤال المجال العمومي. وظهر ذلك في حالة التشرذم السياسي في مصر، والتشرذم الطائفي والمذهبي في سورية والعراق واليمن، وبروز المسألة الكردية مسألة قومية إثنية ولغوية، وكيفية التعامل معها، أمِن خلال حق تقرير المصير عبر إقامة دولة كردية أم من خلال حق تقرير المصير عبر إقامة أتونوميا ثقافية وإدارية؟ وظهر سؤال المجال العمومي في الصراع على ماهيته: هل هي أحادية أم تعددية؟ ومن يحق له التمثيل في المجال العمومي؟ وفي ظل هذه الصراعات كلها تغيب السردية المدنية الجامعة، التي تستوعب الجميع وتعطيهم الحق في عملية بناء الأمة والدولة الوطنية المواطنية.

يمكن الديمقراطية الليبرالية أن تتعاطى مع سؤال النظام السياسي والحريات الفردية، ولكن لا يمكن أن تتعاطى، بنجاح كبير، مع سؤال التعددية الثقافية والمجال العمومي في السياق العربي الراهن. علاوة على ذلك، لا تستوعب اللحظة التاريخية العربية الحالية، التي تتميز بالتشرذم والتشظي وتسييس الهويات، اكتمال مشروع الديمقراطية الليبرالية ثم الانتقال إلى سؤال المجال العمومي والتعددية والاعتراف، وهو ما ميز التجربة الأوروبية، وتمر به حاليًا، وإن ببطء شديد، التجربة الأميركية، بل عليها مواجهة السؤالين معًا: سؤال النظام السياسي وسؤال المجال العمومي،

وهو ما يجعل اللحظة التاريخية الديمقراطية العربية تحمل عبئًا أكبر من عبء اللحظة التاريخية الديمقراطية والثورية التي مرت بها أوروبا وأميركا، خاصة أن الفضاء العمومي ليس الفضاء العمومي الغربي ذاته الذي نشأت فيه الديمقراطيات الأوروبية، أي الفضاء البرجوازي الغربي المغلق، كما وصفه هابرماس.

تعاملت التجربة السياسية مع التشرذم الداخلي، في ظل غياب مشروع دولة المواطنين، من خلال توجه دوغمائي يقع في طرفه الأول تفكيك الدولة الوطنية المواطنية من خلال تسييس النزعة الجماعاتية، أو تعزيز الدولة الوطنية التسلطية المهيمنة من خلال قمع الهويات الثقافية والفردية. في الطرف الأول هذا تقع تجربة المحاصصة السياسية الطائفية في لبنان بعد اتفاق الطائف، وهي تجربة لا تبني دولة مواطنين مدنية بل دويلات طائفية، تتقاسم الموارد العامة على شكل محاصصة سياسية في المناصب الرسمية. وفي المحور المقابل، تظهر التجربة التسلطية، التي عملت على قمع الحريات الفردية والثقافية للمجموعات المختلفة. وفي كلتا التجربتين لم تُبنَ دولة مواطنين، وإنما قُمعت خيارات الفرد باسم الطائفة والمجموعة في التجربة الأولى، وبواسطة التسلطية في التجربة الثانية.

تستدعي اللحظة التاريخية العربية الراهنة الخروج من هذا التوجه الدوغمائي إلى توجه وسطي، لا بمعنى نقطة الوسط بين التوجهين، بل بمعنى توجّه يجمع حفظ الخصوصية الثقافية للمجموعات المختلفة في المجتمعات العربية وتمثيلها في المجال العمومي وفي السردية المدنية للدولة، من جهة، وبناء دولة المواطنين التي تشدد على الحريات الفردية والمواطنة المتساوية، من جهة أخرى، وهذه إشكالية نظرية تشكّل موضوع المبحث التالي.

سياسات الاعتراف: مقاربة سجالية نظرية

ظهر خطاب سياسات الاعتراف كاستئناف لسياسات الدولة القومية الحديثة من جهة، وسياسات دولة المواطنين الليبرالية من جهة ثانية. يُشكل خطاب الاعتراف أهم المساهمات النظرية في العلوم الاجتماعية في العقود الأخيرة لدوره في الربط بين العدالة الاجتماعية ـ الاقتصادية والعدالة الثقافية ومفهمة الحرية والنظام السياسي. ويُعتبر كلٌّ من تشارلز تيلور في نصه «سياسات الاعتراف»، وأكسيل هونيث في كتابه باللغة الألمانية **الصراع من أجل الاعتراف**، ونانسي فريزر في مقالها حول «العدالة الاجتماعية في زمن سياسات الهوية»، بالإضافة إلى ويل كيمليكا في مساهمته المهمة بشأن التعددية الثقافية الليبرالية، من المثقفين الذي ساهموا كثيرًا في تطوير هذا الحقل المعرفي في العلوم الاجتماعية.

ظهر خطاب سياسة الاعتراف والتعددية الثقافية ردًّا على سياسات الدولة القومية التي سعت إلى بناء الهوية القومية والثقافية لمجموعة الأغلبية المهيمنة، وإقصاء ثقافة الأقلية وتهميشها سياسيًا واقتصاديًا. وتشتمل هذه السياسات، كما أوردها كيمليكا، على، **أولًا**: تبنّي قوانين اللغة الرسمية التي تعترف بلغة المجموعة المسيطرة على أنها اللغة القومية الرسمية الوحيدة، وبذلك فقط هي اللغة التي

تُستعمل في المجال العمومي؛ **ثانيًا**: بناء نظام قومي للتعليم الإلزامي ينحصر في السردية التاريخية والقومية للمجموعة المسيطرة؛ **ثالثًا**: مركزية القوة السياسية، واستبعاد أشكال السيادة والحكم الذاتي اللذين تمتعت بهما جماعات الأقليات تاريخيًا؛ **رابعًا**: نشر لغة المجموعة المسيطرة وثقافتها من خلال المؤسسات الثقافية القومية، بما في ذلك وسائل الإعلام القومية والمتاحف العامة؛ **خامسًا**: تبنّي رموز الدولة والاحتفال بتاريخ الجماعة المسيطرة؛ **سادسًا**: إنشاء نظام قانوني وقضائي موحد، يعمل من خلال لغة المجموعة المسيطرة وتراثها القانوني؛ **سابعًا**: تبنّي سياسات استيطان وإسكان لمصلحة الجماعة القومية المسيطرة؛ **ثامنًا**: تبنّي سياسات الهجرة التي تتطلب معرفة باللغة والتاريخ القوميين كشرط للحصول على المواطنة؛ **تاسعًا**: الاستيلاء على المجال العمومي الذي كان السكان الأصليون يملكونه[4].

استوحى تيلور وهونيث من الفلسفة الهيغلية إطارهما النظري والأخلاقي لسياسات الاعتراف[5]، وذلك بناء على تصور تاريخي يعتبر أن المجتمعات تحافظ على استقرارها من خلال صراع المجموعات فيها حول الاعتراف الذي يعرّفه هونيث بأنه «الاحترام المتبادل للمكانة المتساوية والفريدة للآخرين»[6]، بينما يعرّفه تيلور بأنه «الإقرار بالتباينات ما بين الجماعات وخصوصيات كل منها بصورة رسمية»[7]. ويتفق هونيث وتايلور على أن الاعتراف حاجة أساسية لتقدير الإنسان لذاته ورفاهيته وقدرته على التصرف بحرّية في المجتمع[8]، بينما شددت نانسي فريزر على الاعتراف المؤسساتي وتكافؤ الفرص والمكانة الاجتماعية؛ ففي حين أشار هونيث وتيلور إلى الاعتراف الذاتي التاريخي والثقافي، شددت فريزر على الاعتراف المؤسساتي[9].

يعتقد موريسون أن الاعتراف الذاتي جوهري للاعتراف المؤسساتي؛ فهو يشكّل «حارس البوابة» لإنجاز الاعتراف المؤسساتي كما طرحته فريزر، ولإلغاء الإقصاء الاقتصادي – الاجتماعي، وتحقيق العدالة الاجتماعية[10]. يتضح من قراءة نص تيلور أنه يضع نفسه بين توجهين، التوجّه الأهلي (Communitarian) الذي يركز على الجماعية من دون حفظ حقوق الفرد، وتوجّه الفردانية الليبرالية التي تهضم الجماعة حقوقها الثقافية والهوياتية، وهي بذلك تضطهد، من حيث لا تدري، حقوق الفرد في احترام هويته الثقافية.

---

(4) ويل كيمليكا، **أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة؛ 377، ج 1 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011)، ص 83-84.

(5) Wendy Martineau, Nasar Meer and Simon Thompson, «Theory and Practice in the Politics of Recognition and Misrecognition,» *Res Publica* 18, no. 1 (2012), 1-9.

(6) Axel Honneth, «Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society,» *Theory, Culture and Society* 18, nos. 2-3 (2001), 45.

(7) حسام الدين علي مجيد، **إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 85 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 109.

(8) Charles Taylor, «The Politics of Recognition,» in Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition, by Charles Taylor [et al.]: Edited and Introduced by Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

(9) Nancy Fraser, «Rethinking Recognition,» *New Left Review* 3 (May-June 2000), 107-120.

(10) Zoe Morrison, *On Dignity: Social Inclusion and the Politics of Recognition*, Social Policy Working Paper; no. 12 (Melbourne: Brotherhood of St Laurence; Centre for Public Policy, 2010).

تحدت سياسات الاعتراف مفهوم المساواة الليبرالي كإطار لتوزيع الموارد في المجتمع، وخرجت ضد حيادية الدولة الليبرالية ثقافيًا، وأعماها اتجاه الانتماءات الثقافية للمجموعات والأفراد. وليس من قبيل المصادفة أن يخرج منظّرو سياسات الاعتراف من رحم الليبرالية المساواتية، باعتبار الأخيرة مجرد غطاء على الظلم التاريخي لمجموعات مهمَّشة لم تكن قادرة على النهوض في الإطار الليبرالي الرأسمالي الفردي. وتقترح سياسات الاعتراف تعاملًا متباينًا مع المجموعات الثقافية المكوِّنة للمجتمع، بهدف النهوض ومساواة المجموعات المهمَّشة ثقافيًا وسياسيًا واقتصاديًا مع المجموعات القوية. تهدف سياسات الاعتراف إلى المساواة، ولكن أدواتها غير مأخوذة من مخزن الأدوات الليبرالية الفردية المساواتية. والموارد التي تسعى سياسات الاعتراف لتحقيقها للمجموعات المهمَّشة تشمل موارد ثقافية جماعية، مثل السردية التاريخية، وتمثيل ثقافتها في المجال العمومي، والحفاظ على أنماط حياتها الخاصة، وإعادة الاعتبار إليها في السردية المدنية للدولة.

جاءت سياسات الاعتراف في جزء منها ناقدة للتوجه الليبرالي الرولزي الذي شيد إطاره النظري للعدالة على التوجهات الليبرالية الفردانية. وكان فان دييك أول الباحثين الذين أشاروا إلى أعطاب التوجه الرولزي للعدالة[11]، حيث إن رولز أهمل التوجهات الثقافية الجماعية كجزء من العدالة، معتبرًا أن معايير العدالة واحدة في جميع المجتمعات، وبالتالي ينطوي هذا التوجه الذي ينتمي إليه رولز على عطب نظري بسبب تغييبه الجماعات كما تنظّر لها سياسة الاعتراف؛ فهو ذو تصور أحادي وإقصائي في آن معًا، وهو في رأي هابرماس، يهتم بالوصول إلى إجماع على نمط واحد مع العدالة في شكل معيّن من أشكال المجتمع[12].

يعتقد تيلور أن السياسة المعاصرة باتت تتشكل من خلال مطالبة الأفراد والمجموعات المقموعة أو المهمشة بالاعتراف، معتبرًا الاعتراف حاجة إنسانية جوهرية. في المقابل يزعم هونيث أن للاعتراف دورًا كبيرًا في تشكيل الهوية الإنسانية، ويشير إلى ثلاث حالات من الاعتراف: الحب والاحترام والتقدير؛ فالحب هو اعتراف دائرة الناس القريبة من الإنسان، وهو يميز المجتمعات القديمة، والاحترام هو اعتراف جماعة المواطنين بحقوق الإنسان، وهو يميز المجتمعات المدنية الحديثة. أما التقدير، فهو الاعتراف بمساهمة الفرد أو الجماعة في إنجاز أهداف المجتمع الجماعية. وهونيث ينقل في كتابه المشار إليه (أي **الصراع من أجل الاعتراف**) الصراع من مفهومه البدائي من أجل الوجود إلى الصراع من أجل الاعتراف، ويعتقد أن المجتمعات المعاصرة تصارع من أجل نيل الاعتراف والاحترام والتقدير.

في مقابل أطر الحب والاحترام والتقدير التي طرحها هونيث، يعتقد تيلور أن سياسة الاعتراف جاءت نتيجة تحوّلين في المجتمع الغربي، **أولهما** الانتقال من مفهوم الشرف إلى الكرامة، حيث

(11) Vernon Van Dyke, «Justice as Fairness: For Groups?,» *American Political Science Review* 69, no. 2 (June 1975), 607-614.

(12) Jurgen Habermas, «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism,» *Journal of Philosophy* 92, no. 3 (March 1995), 109-131.

تشدد الأخيرة على المساواة بين المواطنين وتنفي التراتبية والأفضلية بينهم في الحقوق والواجبات، **وثانيهما** تطور مفهوم الهوية في المجتمعات الحديثة، وحاجة الفرد والمجموعة إلى التقدير والاحترام في إطار الثقافة والهوية المهيمنة لمجموعة الأكثرية. وللتحول الأخير دور في ازدياد شعور الأفراد والجماعات، لا بالحرمان والتمييز الاقتصادي والسياسي والاجتماعي فحسب، وإنما بازدراء ذاتي أيضًا نابع من تهميشهم ودونيتهم.

تعود الحاجة إلى الاعتراف إلى الحاجة إلى الحرية، وذلك من خلال فكرة مفادها أن «هوياتنا تُشكَّل إلى حد ما بالاعتراف أو بعدم الاعتراف، وغالبًا ما تتشكل بفعل سوء اعتراف الآخرين. لذلك، فإن شخصًا أو جماعة ما ستعاني ضررًا حقيقيًا وتشويهًا خطيرًا إذا ما كوّن الناس أو المجتمع المحيط بهم صورة مختزلة أو مُهينة أو مُزرية عنهم ونقلها إليهم في الوقت ذاته. تبعًا لذلك، من الممكن أن يسبب عدم الاعتراف أو سوء الاعتراف أذى نفسيًا، فيتخذ شكلًا من أشكال الاضطهاد، وذلك بجعل المرء حبيس نمط للذات زائف ومشوَّه ومختزل»[13].

لا يشير تيلور إلى سياسات الهوية داخل الجماعة من دون علاقة بدولة المواطنين، بل ينظِّر لسياسة الاعتراف؛ فليس للإنسان أو المجموعة هوية من دون اعتراف الآخرين بها. لذلك، يمارس الفرد والمجموعة «السياسة» من أجل الاعتراف بالهوية ودور المجموعة في تحديد المصلحة العامة، ومن أجل الوصول إلى القوة في الإطار السياسي القائم. ينسجم توجه تيلور مع توجه هابرماس الناقد لفكرة فوكو بشأن القوة المطلقة، فالإنسان الحديث يحتاج إلى اعتراف الآخرين بدوره في المجال العمومي وتحديد المصلحة العامة[14].

يأخذ جيمس تولي فكرة سياسة الاعتراف، كما طرحها هونيث وتيلور، ويفحصها في السياق التطبيقي في الدول الديمقراطية، معتقدًا أن سياسات الدول الديمقراطية تتجه نحو تبنّي منظومة من سياسة الاعتراف بالتعددية الثقافية والابتعاد عن سياسات الاحتكار الثقافي للمجموعة المهيمنة في المجال العمومي، بجعل الدولة محايدة ثقافيًا، وداعمة في الوقت نفسه للخصوصية الثقافية للمجموعات الثقافية.

يشير تولي إلى ستة توجهات لسياسات الاعتراف: الاعتراف بالأقليات القومية؛ الاعتراف بالمجموعات الإثنية؛ الاعتراف بالمهاجرين؛ الاعتراف بالتوجهات الجندرية أو النسوية؛ الاعتراف بالمجموعات الأصلية أو الأصلانية؛ الاعتراف بالمجموعات فوق القومية. ويزعم أن لهذه التوجهات مميزات ثلاثة: المطالبة بإدارة ذاتية للمجموعة الثقافية؛ تحقيق العدالة من خلال إصلاحات دستورية؛ الاعتراف بكون الثقافة جزءًا لا يتجزأ من العملية السياسية، أو

(13) Taylor, «The Politics of Recognition,» 75-76.

(الترجمة بتصرف من: مجيد، ص 109).

(14) نسيم كالدرون، **تعدديون رغما عنهم** (تل أبيب: [د. ن.]، 2000). (بالعبرية)

الربط بين الثقافي والسياسي. ويختم تولي زعمه بادعاء أن هذه المطالب جزء من النضال من أجل الحرية[15].

في هذا السياق، لا بد من استحضار التمييز الذي قام به م فالتسر وإمي غوتمان ويولي تمير، كلٌّ بطريقته، بين سياسة جماعات المصالح وسياسة الاعتراف داخل الإطار الليبرالي؛ فجماعات المصالح هي، بحسب غوتمان، إطار جماعي يعمل في إطار الديمقراطية الليبرالية من أجل دفع مصالح خاصة بالمجموعة. وما يجمعها هو المصلحة والمنفعة المشتركة، من دون الحاجة إلى إيجاد القواسم الهوياتية المشتركة بين أفرادها، في حين أن ما يجمع الجماعات في إطار سياسات الاعتراف هو الهوية الجماعية حول ميزات اجتماعية، مثل القومية أو اللغة وغير ذلك[16]. ويُطلق فالتسر على سياسات جماعات المصالح اسم الليبرالية رقم 1، أي ممارسات ثقافية ضمن الدولة الليبرالية بين مجموعات ذات توجهات ليبرالية، تتحول سياساتها الثقافية إلى نوع من سياسات جماعات المصالح (على عكس الليبرالية رقم 2، التي تتحول فيها ممارسات الاعتراف والتعددية إلى سياسات تعددية ثقافية تجاه جماعات غير ليبرالية)[17]. وتُطلق عليها تمير اسم تعددية ثقافية رقيقة (Thin)، تصل خلالها الجماعات الثقافية الليبرالية إلى تسويات مؤسساتية متفَق عليها وقابلة للصمود، على عكس التعددية الثقافية الغليظة (Thick)[18].

إلى جانب تيلور وهونيث، تُشكل نصوص يانغ مساهمة نظرية مهمة في دراسة سياسة الاعتراف وحقوق المجموعات؛ فيانغ تقترح إطارًا نظريًا حول مكانة المجموعات الثقافية في المجال العمومي، وتنطلق من نقد التوجهات العالمية القيمية الأحادية التي تحاول، من جهة، احتواء مجموعات ثقافية متعددة بداخلها، وتحاول، من جهة أخرى، إقصاء ثقافتها وخصوصيتها. وتقترح يانغ في المقابل إطارًا عالميًا يضم الجماعات الثقافية المختلفة من دون إقصاء خصوصيتها وضمان مساهمتها في الحياة العمومية. وتُطلق على إطارها النظري اسم المواطنة التفاضلية (Differentiated Citizenship)، لتشير إلى الحاجة إلى أن تؤخذ بعين الاعتبار الاختلافات الثقافية والتعددية في بلورة مفهوم المواطنة. وتميّز يانغ في المواطنة التفاضلية بين التعميم والاحتواء؛ فالتعميم يعمل على بلورة مواطنة تستند إلى مفهوم المساواة الذي تفترض التجانس بين الأفراد والمجموعات، ويقصي خصوصيتهم الثقافية، وهي في جوهرها مواطنة تراتبية تبلورت على أساس الهيمنة لمجموعة ثقافية معينة. أما الاحتواء، فيأخذ بعين الاعتبار مصالح الأفراد والمجموعات. وتعمل المواطنة التراتبية (وهو مسمى أطلقه كاتب البحث للإطار الذي تنتقده يانغ) على بناء مجال عمومي مهيمن ينسجم مع

(15) James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, John Robert Seeley Lectures (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995).

(16) Charles Taylor [et al.], *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Edited and Introduced by Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 13.

(17) Michael Walzer, «Liberalism and the Art of Separation,» *Political Theory* 12, no. 3 (August 1984), 315-330.

(18) Yael Tamir, «Two Concepts of Multiculturalism,» *Journal of Philosophy of Education* 29, no. 2 (July 1995), 161-172.

المجموعة المهيمنة، بينما تعمل المواطنة التفاضلية على بناء مجال عمومي مهيمن ولكنه مشترك لكل المجموعات الثقافية[19].

إلى جانب مساهمة يانغ، طورت فريزر سياسة الاعتراف باتجاه تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية وليس الثقافية فقط. وطرحت سياسات الاعتراف كجزء من العدالة الاجتماعية، إلى جانب العدالة التوزيعية، أو إعادة توزيع الموارد. وبذلك طورت مصطلح العدالة الاجتماعية وعلاقته بالاعتراف من خلال الربط بين العدالة الثقافية (الاعتراف) والعدالة الاقتصادية (إعادة توزيع الموارد الاقتصادية). كما أنها أكدت أن الهوية الجماعية حلت محل المكانة الطبقية للفرد والمجموعة كأداة تجنيد سياسي[20]. في مقابل فريزر، تقترح يانغ أن الاعتراف هو الوسيلة للحرية والمساواة الاجتماعية والاقتصادية.

جاء نقد فريزر بسبب تغييب الفوارق الاقتصادية في سياسة الاعتراف؛ فمثلًا، ركز كيمليكا في كتاباته على الحقوق الثقافية الجماعية، وفرّغ منها الفوارق الاقتصادية والاجتماعية بين المجموعات المختلفة، واعتبر أن خيارات الفرد تتعلق بخياراته الثقافية فقط. غير أن فريزر تنتقد اختزال النقاش حول سياسة الاعتراف إلى بُعده الثقافي وإقصاء الجوانب المتعلقة بتوزيع الموارد الاقتصادية، وتقترح الربط بين الصراع على الاعتراف والصراع على توزيع الموارد، وتعتقد أن لا اعتراف بلا إعادة توزيع الموارد (No Recognition without Redistribution)[21]. يحمل موقفها هذا كثيرًا من الوجاهة النظرية والتطبيقية؛ فربما تؤدي سياسة الاعتراف دورًا في تكريس الفوارق الاقتصادية واستمرار التمييز في توزيع الموارد بين المجموعات المختلفة، فيشكل الاعتراف بذلك بديلًا من المساواة أو حتى تعويضًا عنها. لذلك سعت فريزر إلى تطوير إطار نظري للعدالة يجمع بين توزيع الموارد والاعتراف[22]. وهي تشير إلى مفهوم قلة الاعتراف أو غيابه (Misrecognition) بالنسبة إلى الهويات الثقافية، والذي يُشكل غيابًا للعدالة. يشمل مفهوم غياب الاعتراف على ثلاثة مركّبات: سيطرة ثقافية تتعلق بعداء لثقافة المجموعة وإخضاعها لتفسيرات الثقافة المهيمنة؛ عدم الاعتراف الذي يشير إلى عدم حضور الثقافة بواسطة أدوات سلطوية متعددة؛ قلة الاحترام التي تسبب مواقف نمطية سلبية من ثقافة المجموعة.

تختلف فريزر عن سابقيها من منظّري الاعتراف والتعددية الثقافية في أنها خرجت عن الإطار الليبرالي الذي نظم السجال النظري حول حرية الفرد والمجموعة في منظومة سياسة الاعتراف، فحرصت في جميع نصوصها على الربط بين الاقتصاد والثقافة ودراسة العلاقة بينهما.

(19) Iris Marion Young, «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship,» *Ethics* 99, no. 2 (January 1989), 251-274.

(20) Nancy Fraser, *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

(21) Fraser, «From Redistribution to Recognition?,» 72.

(22) Nancy Fraser, «A Rejoinder to Iris Young,» *New Left Review* 223 (May-June 1997), 126-129.

إلى جانب النقد الذي وجهته فريزر إلى سياسات الاعتراف، وهو نقد لا ينفي الاعتراف كما نظّر له تيلور، ولكنه يعتبره قاصرًا من دون إعادة توزيع الموارد إلى جانب الاعتراف، ظهر نقد يحاول الخروج كليًا على سياسات الاعتراف، ويعتبرها هادمة لأمة المواطنين بواسطة تعزيز الجهوية (Sectarianism)؛ فمثلا اعتبر الباحث الأميركي تود غيتلين، متأثرًا بالتجربة الأميركية في عملية بناء الأمة، أن الحفاظ على الوحدة (Commonality) أهم كثيرًا من الاختلاف[23]. ويتفق مع غيتلين الباحثُ المعروف بريان باري، الذي وجّه نقدًا شديدًا إلى سياسة الاعتراف والتعددية الثقافية، من خلال الإطار الليبرالي للمساواة. يقول باري: «لم تكن الثقافة هي المشكلة ... في كثير من الحالات، ليست هناك مشكلة في المقام الأول، لذلك ليس هنالك حل مطلوب، فبقدر ما يتعلق الأمر بمعظم الجماعات المتمايزة ثقافيًا، نجد أن هناك إطارًا من القوانين الليبرالية المساواتية يترك لهم الحرية في السعي وراء أهدافهم، سواء بصورة فردية أو باشتراك بعضهم مع بعض، وأنصار التعددية الثقافية هم من يخترعون المشكلة من لا شيء بافتراضهم أن المعاملة المتساوية للأقليات هي مجرد نقطة تعسفية على سلسلة متصلة بين المعاملة السيئة الخاصة والمعاملة التفضيلية الخاصة، وليس للحياد أي صلة بالأمر»[24].

تُنتج سياسات الاعتراف صراعًا ملازمًا لها؛ فمن جهة، يحتاج الاستقرار الاجتماعي إلى الاعتراف بالمجموعات الثقافية المهمشة في المجتمع التعددي، ويحتاج من جهة أخرى إلى الحرص على الحفاظ على الحقوق الفردية التي قد تُنتهك جراء سياسات الاعتراف في مجموعات ثقافية تتبنّى سلوكيات قامعة للفرد، وهو صراع حاول كثير من المنظّرين الإجابة عنه، ولا يزال، في اعتقادنا، يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة النظرية والتطبيقية.

الديمقراطية وسياسات الاعتراف

يبقى هنالك حاجة إلى نقاش مسألة العلاقة بين الديمقراطية والاعتراف، وهو ينحصر عادة في ضمان التمثيل السياسي للمجموعات الثقافية المختلفة في نظام الحكم، إما من خلال نظام المحاصصة، على غرار النظام اللبناني، وإما من خلال نظام التحصين البرلماني داخل الأحزاب أو البرلمان، على غرار نظام الكوتا للأقباط في مصر، أو تحصين تمثيل المرأة على غرار المعمول به في البرلمان الأردني. وتُعتبر أشكال العلاقة بين الاعتراف والديمقراطية تعزيزًا لتمثيل جميع فئات المجتمع في نظام الحكم، بما يضمن استقراره وتعزيز شرعيته وزيادة الثقة فيه. ويشير جيمس تولي إلى أن الدساتير الغربية باتت تتبنّى توجهات تعددية تحمل في طياتها سياسات اعتراف بالتعددية في المجتمع وتبتعد عن الأحادية الثقافية القومية التي ميزت الدولة القومية الحديثة في بداية عهدها[25].

(23) Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars* (New York: Henry Holt and Company, 1996), 34.

(24) بريان باري، **الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية**، ترجمة كمال المصري، عالم المعرفة؛ 383، ج 2 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011)، ص 268.

(25) Tully, *Strange Multiplicity*.

في المقابل، يعترف كيمليكا بعدم امتلاكه نظرية متكاملة حول التعددية الثقافية الليبرالية وتعبيراتها المؤسساتية، يقول: «ولسوء الحظ، أنا لا أعتقد أننا نملك بالفعل نظرية يمكن العمل بها للتسلسل المناسب للتعددية الثقافية الليبرالية، والواقع إنني لا أعتقد أننا لدينا الأساس العملي المطلوب لبناء مثل تلك النظرية، ونحن ببساطة لا نعرف أي الشروط المسبقة التي نحتاج إليها لتمكين العملية الناجحة ذات الجوانب المختلفة من التعددية الثقافية الليبرالية من أجل أنواع مختلفة من جماعات الأقلية»[26].

في جميع الأحوال، يدفعنا نقاش العلاقة بين سياسة الاعتراف والديمقراطية إلى طرح سؤال المجال العمومي والديمقراطية، باعتبار أن التعددية الثقافية وسياسة الاعتراف تزدهران وتُمارَسان في المجال العمومي.

يُعتبر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس المُنظّر الحقيقي للعلاقة بين المجال العمومي والديمقراطية. وقد بحث في تشكُّل الفضاء العمومي البرجوازي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وسبقته إلى ذلك هانّا أرندت التي تؤكد أنه «لا وجود للحرية خارج هذا الغياب للفضاء العمومي، ما دامت الحرية هي أساس هذا الفضاء، بما هو فضاء عمومي مشترك يتحقق فيه الالتقاء والإجماع والحرية بواسطة القول والفعل. أي إن **الفضاء العمومي هو شرط إمكان الحرية والحقيقة ونمط التفكير**»[27].

وجّهت فريزر نقدًا إلى مفهوم المجال العمومي الذي طرحه هابرماس، وانطلق نقدها من القاعدة النظرية ذاتها لسياسة الاعتراف الناقدة للمفهوم الليبرالي الفرداني. وهي تعتقد أن مفهوم هابرماس للمجال العمومي ما عاد واقعيًا في أعقاب التحولات السياسية والاجتماعية في العقود الأخيرة. تقول فريزر في هذا السياق:

> لنأخذ أولًا تأويل هابرماس للتحولات البنيوية للفضاء العمومي كتجمع لأشخاص خصوصيين يجتمعون للصراع حول المصلحة العمومية أو المصلحة المشتركة. تمتلك هذه الفكرة قوتها وواقعيتها في بداية أوروبا الحديثة مع تأسيس الفضاء العمومي البرجوازي الذي شكل القوة النقيض والمعادية للدولة المطلقة. وفي المقابل فهي تفتقد لأية مصداقية في واقع اليوم، لأن الجماهير العريضة غير المرتبطة بالبرجوازية هي التي صارت تلعب اليوم أدوارًا هامة في اللعبة السياسية، وهي التي تحرص على الخدمة العمومية وتطالب بها حينما تفتقدها، ناهيك عن كون الدولة المعاصرة قد قننت العديد من الحاجيات التي كانت مجرد مطالب في التاريخ الحديث ... وهؤلاء العموم مدعوون لخدمة الوسيط بين المجتمع والدولة ورافضين أن تكون الدولة مسؤولة أمام المجتمع بواسطة العمومية[28].

(26) ويل كيمليكا، **أوديسا التعددية الثقافية**، مصدر سبق ذكره، ج:2، ص: 169.

(27) رشيد العلوي، «الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر،» **دلتا نون**، العدد 2 (كانون الثاني/ يناير 2015)، في: http://bit.ly/2bhuY18.

(28) مقتبس من: المصدر نفسه.

يحاول سايمون طومسون أن يترجم النقاش النظري المطروح سابقًا إلى أطر إجرائية للعلاقة بين سياسة الاعتراف والمجال العمومي والديمقراطية. وفي هذا الصدد، يبرز عدد كبير من إشكاليات هذه العلاقة الإجرائية بين سياسات الاعتراف والديمقراطية، فيركز طومسون بشأن هذه العلاقة تحديدًا على سؤالين: هل تمثيل المجموعات في النظام السياسي يضمن أيضًا تمثيل المواطنين وخياراتهم الفردية الحرة؟ وهل تضمن سياسات الاعتراف، في ما يتعلق بالتمثيل السياسي للجماعات المختلفة، الإنصاف في مخرجات النظام السياسي، إلى جانب الإنصاف في العملية الإجرائية الديمقراطية التي تتمثل في مجرد التمثيل السياسي للأفراد على أساس الانتماء الجماعي؟ وينجم عن هذين السؤالين إشكال جديد في بحث العلاقة بين الاعتراف والديمقراطية، وهو: هل للديمقراطية سلطان وأولوية على الاعتراف، أم أن للاعتراف الأفضلية على الديمقراطية؟

تجرنا هذه التساؤلات إلى طرح أسئلة أخرى، منها: هل الإجرائية في الديمقراطية، التي تتمثل في الاعتراف، تسبق جوهر الديمقراطية وأساسها الليبرالي؟ وهل يمكن إيجاد التوازن بينهما من دون الوصول إلى نقطة صراع يخسر من خلالها المجتمع السياسي المدني الديمقراطية والاعتراف معًا؟

يُظهر هذا الإشكال إمكانات مختلفة حول العلاقة بين الاعتراف والديمقراطية، يشير أحدها إلى أفضلية الديمقراطية على الاعتراف[29]، وهي توجُّه ينطلق من مقولة أن الاعتراف يهدد جوهر الديمقراطية الليبرالية التي تضع الفرد في مركز الفكر الليبرالي، لذلك فإن الحفاظ على الحرية والديمقراطية هو أولوية على الاعتراف بالمجموعات، حيث إن كل نضال ديمقراطي من أجل الاعتراف يحمل في ثناياه خرقًا للإجماع الوطني والعدالة. أما التوجه الثاني الذي يمثل أولوية الاعتراف على الديمقراطية، فينطلق من اعتبار أن الديمقراطية تطمح إلى تحقيق الاعتراف، إذ ليس للديمقراطية قيمة مجردة مستقلة بذاتها، وإذا لم تحقق مبدأ الاعتراف، كقيمة جوهرية، فإنها تفقد جوهرها. وينطلق هذا التوجه من ادعاء أنه لم يكن للعلاقة بين الديمقراطية والعدالة تأصيل سابق أو تماثل بينهما، لا بل قد تظهر صراعات بينهما. لذلك، فإن للاعتراف لدى هذا التوجه أفضلية على الديمقراطية لتحقيق جوهرها، وهو العدالة. وإذا اصطدمت الديمقراطية بالعدالة، فالأفضلية تكون للأخيرة حتى لو أدى ذلك إلى التضحية بالديمقراطية، لأن الديمقراطية ليست القيمة المثالية بل هي أداة لتحقيق العدالة[30].

أما التوجه الثالث، فينطلق من اعتبار أن الديمقراطية والاعتراف يمثلان القيمة ذاتها بالنسبة إلى العدالة والإنصاف والحرية؛ فمشروعية الاعتراف لا تتحقق إلا من خلال صيرورة منصفة من الديمقراطية التداولية (Deliberative Democracy). يسمى هذا التوجه «الأحيازَ المنفصلة»[31]،

(29) James Tully, «Struggle Over Recognition and Distribution,» *Constellations,* vol. 7, no. 4 (2000), 469-482.

(30) Philippe Van Parijs, «Justice and Democracy: Are they Incompatible?,» *Journal of Political Philosophy* 4, no. 2 (June 1996), 101-117.

(31) Simon Thompson, «On the Circularity of Democratic Justice,» *Philosophy and Social Criticism* 35, no. 9 (November 2009), 1079-1098.

وهو ينطلق من مقولات ثلاث: صيرورة منصفة للديمقراطية التداولية لا تتم إلا من خلال تشكيل قواعد الاعتراف؛ قواعد الاعتراف لا تتم إلا من خلال صيرورة ديمقراطية تداولية منصفة؛ بناء على المقولتين السابقتين، يتعيّن على العلاقة بين الاعتراف والديمقراطية أن تكون حميمية ومركّبة في آن معًا.

لا تعتقد يانغ أن ديمقراطية التعددية الثقافية تهدف إلى تشرذم المجتمع، بل تهدف إلى إنتاج ثقافة مشتركة تمثّل جميع المجموعات في المجال العمومي المشترك وتتميز بالشراكة والتعددية في الوقت نفسه(32). أما غوتمان، فتعتقد أن الموقف من سياسة الاعتراف حين يُبنى إطار مؤسساتي سياسي يتعاطى مع سياسات الاعتراف، يجب ألّا يكون موقفًا قيميًا، مع هذه السياسة أو ضدها بالمطلق، وإنما هنالك حاجة إلى فحص كل حالة بشكل منفصل ومدى تأثيرها في العدالة والنظام الديمقراطي(33).

في المجمل، تشدّد الدول الديمقراطية التي تتبنّى سياسات الاعتراف على التربية المعنية بالديمقراطية والمواطنة في مناهجها الدراسية، بحيث تكون الأخيرة موحدة ومشتركة بين جميع المجموعات، لتعزيز قيم الديمقراطية وثقافتها للمواطنين كافة. تهتم نظريات الاعتراف وتوجهاته، بشكل خاص، بالتربية المواطنية، وتطلق عليها، عادة، التربية للديمقراطية؛ ففي أدبيات التعددية الثقافية، تشكّل التربية للديمقراطية نواة المنهاج التعليمي المشترك للجماعات الثقافية المختلفة في الدولة، فالدولة إذ تحرص على منح المجموعات الثقافية الحق في الثقافة، تحرص أيضًا على فرض التربية للديمقراطية منهاجًا مشتركًا وموحّدًا بين المجموعات كلها، وهو منهاج غير محايد، لا من الناحية الثقافية بل من الناحية الديمقراطية، حيث إنه يسعى لتعزيز القيم الديمقراطية والقيم المدنية المشتركة بين المجموعات الثقافية المختلفة(34)، وذلك في إطار سردية مدنية ديمقراطية مشتركة، إلى جانب التعددية الثقافية.

تشكّل التربية المدنية والتربية المواطنية عاملًا مشتركًا بين الدول الليبرالية ودول التعددية الثقافية؛ ففي الحالتين، تحرض الدول على فرضهما على الأفراد والمجموعات الثقافية، في حين أن الدول القومية التقليدية التي لم تمر بصيرورة انتقال تعريف الأمة فيها من أمة إثنية إلى أمة إقليمية ـمواطنية، تبقى الدول الوحيدة التي تدمج بين التربية المواطنية والتربية الوطنية(35).

خلاصة: نموذج مقترح – الاعتراف في إطار المواطنة المدنية

استعرض هذا البحث السجال النظري حول سياسات الاعتراف، وذلك بهدف توسيع مفهوم الحرية المتداول عربيًا من بُعده الفردي السياسي- الاجتماعي- الاقتصادي إلى بُعده الجماعي الثقافي. وهو يفترض أن نفي السياسة العربية سياسات الاعتراف يمس بحرية الفرد. والسجال

(32) Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

(33) Taylor [et al.], *Multiculturalism.*

(34) انظر، على سبيل المثال: 169 ـ 147 ,«Kymlicka, «Multicultural States.

(35) ناصيف نصار، **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنًا؟**، فلسفة، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص 17ـ18.

هذا يجري في الإطار الليبرالي للحرية لا من خارجه، وهو ناتج منه وليس ضده. ولا يهدف السجال النظري حول الحقوق الجماعية الثقافية إلى تصديع المواطنة المدنية الفردية أو تقويض دولة المواطنين، بل يرمي إلى تدعيم دولة المواطنين، وخاصة في المجتمعات المنقسمة ثقافيًا ـ قوميًا ـ دينيًا ـ طائفيًا.

صحيح أن السجال النظري وتعبيراته التطبيقية في الدساتير الغربية والسياسات العامة والجماهيرية جاءا بعد تدعيم دولة المواطنين المدنية في السياق الغربي الديمقراطي عمومًا والأوروبي- الأميركي خصوصًا (لذلك، ليس مصادفةً مجيء غالبية منظّري سياسة الاعتراف والتعددية من الجانب الشمالي للقارة الأميركية)، إلا أن السياق التاريخي الذي بُنيت فيه الدولة المدنية القومية سياق مختلف عن السياق التاريخي الحالي عمومًا، ولا سيما في المنطقة العربية؛ فخطاب الاعتراف وما نتج منه من أطر مختلفة للتعددية الثقافية لم يكونا سؤالًا حاضرًا في سياق تشكّل دولة المواطنين المدنية، وبالتالي لم يتعاط الفكر السياسي الحديث معه، بل ركز على مفهوم العقد الاجتماعي بين المواطنين والدولة، وعلى حقوق الفرد السياسية وبناء الدولة الوطنية المدنية. ولم يسطع نجم هذا السجال إلا في العقود التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، وخاصة في العقود الثلاثة الأخيرة، لا كترف فكري نظري فحسب، بل كحاجة أملتها التحديات السياسية والاجتماعية للدولة الحديثة؛ ذلك أن الإنتاج النظري في هذا الموضوع لم يكن نتاج تطور نظري في مفهوم الليبرالية الفردانية فقط، بل كان أيضًا نتاج سؤال فرضه السياق التاريخي حول حدود ومحدودية التوجهات المساواتية للفكر الليبرالي.

اقترح البحث ضرورة التفريق بين سياسة الاعتراف وسياسة الاختلاف، بحيث تشكل الأولى مركبًا من دولة المواطنين في الدول العربية وتدعيمًا لها، بينما يتم نفي الثانية بصفتها الجهوية التي ترمي إلى تصديع دولة المواطنين من الداخل.

يحدد الفيلسوف دريدا مفهوم الاختلاف في معنيين: المختلف عن الآخر، والابتعاد عنه أو رفضه. إن دمج المعنيين ينتج ذاتًا تتميز باختلافها وابتعادها عن المركز. وعلى الرغم من أن بعض الأدبيات النظرية لا تفرق بين الاختلاف والاعتراف، فإن البحث يزعم أن الاعتراف يهدف إلى بناء خصوصية للذات الفردية والجماعية، هدفها الاقتراب من المركز والمشاركة في تحديد المصلحة العامة من خلال حضورها في المجال العمومي، بينما تعمل سياسات الاختلاف على بناء خصوصية ذاتية وجماعية تبتعد عن المركز ولا تشارك في بلورة المصلحة العامة، وتخلق حالة من الجهوية منسجمة مع سياسات الاحتقار أو الازدراء التي تقوم بها الدولة من خلال إقصاء الحريات والحقوق الجماعية والفردية.

في هذا السياق، لا بد من التمييز بين سياسات الاعتراف، التي تتلخص في مطالبة المجموعات الثقافية باعتراف الدولة بخصوصيتها الثقافية وما يترتب على ذلك من تخصيص موارد لازمة للتعبير عن هذه الثقافة في المجال العمومي، وسياسات الهوية التي تقوم على تسييس الهويات

التي تأتي من حيث التراتبية فوق المواطنة المساواتية الجوهرية في الدولة المدنية. ويزعم هذا البحث أن سياسات الهوية مدخل مهم لسياسات الاختلاف التي تؤدي إلى تصدع مفهوم المواطنة والدولة الوطنية.

يطرح سجال سياسة الاعتراف، كمحاولة لتوسيع مفهوم الحرية المتداول عربيًا، سؤالًا بالغ الأهمية: إذا كانت سياسة الاعتراف ترمي، من بين ما ترمي إليه، إلى الاعتراف بالخصوصية الثقافية للمجموعات، فهل المجتمعات العربية متعددة الثقافات المتباينة، أم أن الثقافة العربية واحدة؟ وهل يعني ذلك أن لكل مجموعة مذهبية أو قومية أو لغوية أو إثنية في العالم العربي ثقافة منفصلة تحتاج إلى الاعتراف والتقدير؟ يدفعنا هذا السؤال، في سياق طرح سياسة الاعتراف عربيًا، إلى استدعاء سؤال الثقافة ومفهومها، وهو ليس موضوع هذا البحث. ولكنني أزعم أن على سياسة الاعتراف عربيًا أن تحدد موضوع الاعتراف لكل مجموعة تنادي بالاعتراف بها وتقديرها، وهو ما ذهبت إليه ماريون يانغ، في أهمية فحص كل حالة على حدة في معرض التعاطي مع الاعتراف للمجموعات المختلفة، مع تأكيد أن سياسة الاعتراف تهدف أساسًا، في رأينا، إلى استحضار المجموعة في المجال العمومي، كما تشير إلى ذلك فريزر، كجزء من أمة المواطنين. بكلمات أخرى، تعمل سياسة الاعتراف على تدعيم أمة المواطنين لا تقويضها، وذلك من خلال تمثيل المجموعات المختلفة في المجال العمومي. لذلك، فإن سياسات الاعتراف تختلف في جوهرها بين مجموعة وأخرى، ويجب الحفاظ على لغات المجموعات اللغوية والاعتراف بها، والاعتراف بمذاهب المجموعات المذهبية وتقديرها وضمان حريتها، وهكذا. فإن سياسة الاعتراف لا ترمي إلى تصديع الثقافة العربية بل إلى تحويلها إلى دينامية، بتعبير الفيلسوف الأميركي رورتي[36]. ويحدد جوزيف راز[37] جوهر الحق في الثقافة في ثلاثة مركّبات: الحق في ممارسة الثقافة في المجال العمومي من دون تقييد وتضييق ولا المس بحقوق الآخرين؛ الاعتراف بالثقافة وممارساتها في المجتمع الواسع؛ توزيع الموارد ودعم الثقافة بما يضمن بقاءها وحيويتها في المجال العمومي.

بناء على ذلك، يقترح البحث نموذجًا نظريًا يشمل أربعة مركّبات:

- الاعتراف بالخصوصية الثقافية التي ترى كل مجموعة أهمية تقديرها واحترامها في المجال العمومي، كما نظّر هونيث وتيلور وكيمليكا، وهو المجال الذي يأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات الثقافية المختلفة في الكيان السياسي. ويمثل هذا الاعتراف السردية التاريخية الخاصة لكل مجموعة.

- بلورة رواية مدنية مواطنية تمثّل جميع المواطنين، وتعترف بمساهمة المجموعات كلها في بناء الدولة، وموقعها في أمة المواطنين. تمثل هذه السردية رواية الدولة الجامعة والمحايدة أيديولوجيًا.

(36) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989).

(37) Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1994).

ـ إعادة توزيع الموارد العامة في الدولة بناء على معايير متَّفَق عليها وتشكل إطار العدالة الاقتصادية والاجتماعية بين الأفراد والمجموعات، كما أكدت ذلك فريزر في ربطها بين سياسة الاعتراف وإعادة توزيع الموارد، بما يضمن تحقيق مفهوم للعدالة الجوهرية ثقافيًا واقتصاديًا ـ اجتماعيًا.

ـ التربية المدنية المواطنية، وذلك عبر صوغ مناهج تعليمية موحدة وواحدة لتدريس التربية المدنية والمواطنة والديمقراطية للمجموعات كلها بلا استثناء.

تتعدد التقسيمات النظرية لتدريس التربية المدنية والمواطنية، حيث تندرج التربية المدنية في منظومة التفسير الأدنى (Minimal Interpretation)، والتي تتضمن تعليمًا رسميًا للنظام السياسي ومعرفة حقوق المواطنين وواجباتهم، وهو تفسير ذو بُعد تعليمي محض، مع حيز ضيق للفاعلية والمشاركة المدنية والسياسية، بينما تندرج التربية المواطنية في منظومة التفسير الأقصى (Maximal Interpretation)، وتحتوي على مركّبات منهجية وغير منهجية للتربية للمواطنة، مثل المشاركة المجتمعية والمناظرات السياسية والتفكير النقدي، وتركز على القيم المواطنية لا على المعرفة فقط، كما هي الحال في التربية المدنية(38).

وفي السياق نفسه، يميز ماك لاغلين (1992) بين ثلاثة أنماط من التربية المواطنية: التربية حول المواطنة والتربية من أجل المواطنة والتربية من خلال المواطنة؛ فالتربية حول المواطنة تركز على إكساب الطلاب المعرفة السياسية والإحاطة بالتاريخ الوطني للنظام السياسي ومبنى الحكم، وهي تنسجم في مضمونها مع المنظومة الدنيا للتربية المدنية. والتربية من أجل المواطنة تُكسب الطلاب المعرفة من خلال ممارسة الفعل السياسي المحلي. أما التربية من خلال المواطنة، فتشدد على دمج مركّبات المنظومتين التربويتين السابقتين، أي الدمج بين المعرفة وممارسة المواطنة، إذا استحضرنا في هذا السياق مقولة إيزين ـ نيلسين بشأن فعل المواطنة(39).

المصادر والمراجع References

العربية

باري، بريان. **الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية**. ترجمة كمال المصري. ج 2. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011. (عالم المعرفة؛ 383)

العلوي، رشيد. «الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر.» **دلتا نون**، العدد 2 (كانون الثاني/ يناير 2015)، في: http://bit.ly/2bhuY18.

(38) T. H. McLaughlin, «Citizenship, Diversity and Education: A Philosophical Perspective,» *Journal of Moral Education* 21, no. 3 (1992), 235-250.

(39) Engin F. Isin and Greg M. Nielsen, eds., *Acts of Citizenship* (London; New York: Zed Books, 2008).

كيمليكا، ويل. **أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. ج 1. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011. (عالم المعرفة؛ 377)

مجيد، حسام الدين علي. **إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 85)

نصار، ناصيف. **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنًا؟**. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 2005. (فلسفة)

العبرية

كالدرون، نسيم. **تعدديون رغما عنهم**. تل أبيب: [د. ن.]، 2000.

هونيث، أكسيل. **ازدراء ومنح الاعتراف**. تل أبيب: منشورات هكيبوتس هموآحد، 2008.

الأجنبية

Fraser, Nancy. «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‹Post-Socialist› Age.» *New Left Review* 212: *Equality and Deconstruction* (July-August 1995): 68-93.

______. «A Rejoinder to Iris Young." *New Left Review* 223 (May-June 1997): 126-129.

______. «Rethinking Recognition.» *New Left Review* 3 (May-June 2000): 107-120.

______. *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Gitlin, Todd. *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars*. New York: Henry Holt and Company, 1996.

Habermas, Jurgen. «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism.» *Journal of Philosophy* 92, no. 3 (March 1995): 109-131.

Honneth, Axel «Recognition or Redistribution?: Changing Perspectives on the Moral Order of Society.» *Theory, Culture and Society* 18, nos. 2-3 (2001): 43-55.

______. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by Joel Anderson. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996. (Studies in Contemporary German Social thought)

Isin, Engin F., and Greg M. Nielsen, eds. *Acts of Citizenship*. London; New York: Zed Books, 2008.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995. (Oxford Political Theory)

______. «Multicultural States and Intercultural Citizens." *Theory and Research in Education* 1, no. 2 (July 2003): 147-169.

Martineau, Wendy, Nasar Meer, and Simon Thompson. «Theory and Practice in the Politics of Recognition and Misrecognition." *Res Publica* 18, no. 1 (2012): 1-9.

McLaughlin, T. H. «Citizenship, Diversity and Education: A Philosophical Perspective." *Journal of Moral Education* 21, no. 3 (1992): 235-250.

Morrison, Zoe. *On Dignity: Social Inclusion and the Politics of Recognition*. Melbourne: Brotherhood of St Laurence; Centre for Public Policy, 2010. (Social Policy Working Paper; no. 12)

Raz, Joseph. *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1994.

Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989.

Tamir, Yael. «Two Concepts of Multiculturalism." *Journal of Philosophy of Education* 29, no. 2 (July 1995): 161-172.

Taylor, Charles. «The Politics of Recognition." In *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, by Charles Taylor [et al.]; Edited and Introduced by Amy Gutmann, 25-75. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

_____ [et al.]. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Edited and Introduced by Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Thompson, Simon. «On the Circularity of Democratic Justice.» *Philosophy and Social Criticism* 35, no. 9 (November 2009): 1079-1098.

Tully, James. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995. (John Robert Seeley Lectures)

______. «Struggle Over Recognition and Distribution.» *Constellations* 7, no. 4 (2000): 469-482.

Van Dyke, Vernon. «Justice as Fairness: For Groups?.» *American Political Science Review* 69, no. 2 (June 1975): 607-614.

Van Parijs, Philippe. «Justice and Democracy: Are they Incompatible?.» *Journal of Political Philosophy* 4, no. 2 (June 1996): 101–117.

Walzer, Michael. «Liberalism and the Art of Separation.» *Political Theory* 12, no. 3 (August 1984): 315-330.

______. «The Politics of Difference: Statehood and Toleration in a Multicultural World.» *Ratio Juris* 10, no. 2 (June 1997): 165-176.

Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

______. «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship.» *Ethics* 99, no. 2 (January 1989): 250-274.

Mohammed Essadki** محمد الصادقي*

الشر وموقعه ضمن التصور الميتافيزيقي للعالم عند ابن سينا

Evil and its Place in the Metaphysical View of the World According to Avicenna

ملخص: يظهر الشر للناس فوضويا ومفاجئا ومهددا لخيراتهم، وتشكل طريقة اشتغاله لغزا محيرا بالنسبة إليهم، ما يخلق تضاربا في تفسيراتهم، بين من يلقي باللائمة كلية على الإرادة الإنسانية معتقدا بأن الأمر يتعلق بمشكل أخلاقي لا دخل فيه لا للدين ولا للعلم، وبين من يتهم الطبيعة والظروف والأحوال ظنا منه أن التفسير الفيزيائي يلغي التفسير الميتافيزيقي، وبين من يفوض الأمر بالكامل للإرادة الإلهية ويعفي نفسه من عناء البحث عن قوانين اشتغال الشر في الطبيعة والإنسان. ويشكل هذا البحث فرصة لأن نتساءل مع ابن سينا عن دلالة الشر، والحكمة من وجوده، ونصيب كل من العلم والأخلاق والدين والفلسفة في تفسيره.

الكلمات المفتاحية: الخير، الشر، الحكمة الإلهية، واجب الوجود، ابن سينا

Abstract: The concept of evil is one that is often portrayed as chaotic, sudden, and a threat to the good. How it operates is generally characterized as puzzling, creating three conflicting interpretations: between those who assign blame for evil to human (will in the belief that the issue is related to a moral problem which has nothing to do with religion or science); those who blame nature and circumstances (in the belief that a material interpretation does away with metaphysical explanations); and those who assign the whole issue to divine will (excusing themselves from the burden of seeking the laws of evil's operation in nature and upon humanity). This paper uses Avicenna's notion of the meaning of evil, the rationale for its existence, and the part of science, morality, religion, to explore and critique current concepts of evil and the tension between them.

Keywords: Good, Evil, Divine Wisdom, Necessity of Existence, Avicenna

* أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس، المغرب.

** Professor of Islamic philosophy and theology, Faculty of Arts Dhar Mehraz, Fes, Morocco.

تـقديم

إن وجود الشر في العالم أمر بديهي لا يختلف حوله اثنان، وهو قضية لا تحتاج إلى نظر واستدلال، بل أجمع عليها جميع المذاهب والاتجاهات، حتى تلك التي لا تؤمن بما وراء هذا العالم؛ فالشر يعلن نفسه لكل إنسان في ما يصيبه أو يصيب غيره من أمراض وفقر وكوارث طبيعية، وما يلحق بالمجتمع من تفكك اجتماعي ونزوع نحو العدوان والحرب والاستبداد. ورغم أن وجوده يعتبر أمرًا بديهيًا وواقعًا معيشًا، فإن هذا لا يمنع من أن يظل المفهوم مشكلة، خصوصًا لمن لا يجعل كل همّه حب الخير وطلبه وبُغض الشر وتجنبه، بل ينشغل بالبحث في معناه بالنسبة إلى الوجود بشكل عام.

يقتضي البحث عن معناه أن يُفسَّر وأن يُربط بأسباب وجوده والغاية من ورائه، بدل الاكتفاء بمعاينته ظاهرةً واقعية غالبًا ما نكون إمّا طرفًا فاعلًا فيها وإمّا ضحية لها؛ فالإنسان لا يعاني فقط عندما يكون عرضة للشر، بل يعاني أكثر حين يعجز عن فهم معناه، فينظر إليه بوصفه قدرًا حتميًا لا يُرَد ولا يُفهَم: «تواجه الفلسفة واللاهوت الشر كتحد لا مثيل له، وهذا ما يعترف به كبار المفكرين إلى أي مذهب انتموا»[1]، وهو الأمر الذي ربما يبعث على التشاؤم في مواجهة أمر لا يقبل الفهم ولا الاستئصال، ولا حتى التخفيف من وطأته.

إن خاصية عدم الفهم والتفسير التي تميزه، في نظر البعض، مردّها، **أولًا**، إلى عدم الانسجام بين شرور الطبيعة وغايات الإنسان وتمثّلاته بصدد عالم لا يرغب في أن يسبب له أي ألم، ومردّها، **ثانيًا**، إلى أن الشر الصادر عن الإنسان نفسه لا يتناسب مع كائن يفترض فيه أن يكون عاقلًا وواعيًا ومسؤولًا. هذا التناقض قد يدفع إلى الاعتقاد بأن الشر غير قابل للفهم والتبرير، وبأنه يشكّل بحق تحديًا للعقل البشري[2]، لأنه يعكس تلك المسافة بين العقل والغريزة، بين الأنا المثالي ككائن حر ومسؤول، والأنا الواقعي الغارق في أحقاده وحروبه وآلامه، بين الإيمان بخالق حكيم منزَّه عن كل نقص، ومخلوقات تكاد تغلب شرورها خيراتها.

وإذا كان وجود الشر في العالم لا يتنافى ـ في نظر أغلب الفلاسفة القدماء ـ مع وجود مبدأ أسمى وخيّر هو المدبّر للموجودات، فإن هناك من المحدثين من ذهب إلى عكس ذلك، معتقدًا أن «عالمًا يسمح بوجود الشر لا ينسجم مع إله يوصف بأنه عقل أسمى»[3]، متسائلًا: إذا كان الله عقلًا أسمى فكيف يسمح بوجود الشر؟ فالمشكلة بالنسبة إلى المذاهب الدينية والميتافيزيقية هي أن هذه المذاهب تؤمن، إضافة إلى تسليمها بوجود الشر في هذا العالم، بفكرة أخرى مفادها أن

---

(1) بول ريكور، **فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء**، ترجمة عدنان نجيب الدين، ط 2 (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 218.

(2) ورد في كتاب لجون نابير ما يلي: «بين أن كل محاولة لعقلنة الشر مآلها الفشل ... لأن العقل لا يمكنه أن يفهمه، ويدركه في ذاتيته، ويحدّه في شموليته. بهذا المعنى، لا يمكن أن يكون أبدًا مثل الموضوعات الأخرى، وإن كان في ظاهره يبدو موضوعًا». انظر: Marc Ballanfat, *La métaphysique*, : Jean Pierre Zarader, *Les grandes notions de la philosophie* (Paris, Ellipses, 2001).

(3) Grondin Jean, *La philosophie de la religion,* 2 édition (Puf et Point delta, Liban, 2012): 60.

لهذا العالم إلهًا حكيمًا، خالقًا الموجودات كلها، مدبّرًا أفعال العباد، رحيمًا بهم، يحب لهم الخير ولا يرضى لهم الشر. هذا الاعتقاد هو الذي يزيد هذه الإشكالية تعقيدًا؛ فليس موضع الإشكال هو فقط وجود الشر وحجمه وعلاقته بالإرادة الإنسانية، بل أيضًا علاقته بالإرادة الإلهية وبالقضاء الإلهي الذي يقضي بأن جميع الموجودات تحدث وفق ترتيب مسبق من إرادة إلهية خيّرة، حتى ما يتعلق بأفعال الإنسان الشريرة ونوائب الدهر المؤلمة. فعندما نأخذ البُعد الديني والميتافيزيقي في المفهوم، تكتمل عناصر الإشكال، وتنتظم التفسيرات بشكل عام ضمن منحيين كبيرين: **الأول** يعتمد مقاربة وضعية لا اعتبار فيها لما هو مفارق، فيتبنّى تفسيرًا أخلاقيًا وضعيًا صرفًا، ويربط المفهوم بحرية الإرادة الإنسانية، أو يعطيه تفسيرًا علميًا ضيقًا بردّه إلى قوانين الطبيعة والبيولوجيا، **والثاني** يعطيه بُعدًا ميتافيزيقيًا ودينيًا، ويربطه بالتدبير الإلهي للموجودات، وبقضاء الله، وخطايا العباد.

هذا ما يدفعنا إلى التساؤل: أحقًا يُعتبر الشر ظاهرة مستعصية على الفهم والتبرير، أم أنه يقبل تفسيرًا معقولًا، وأن لوجوده معنى في حياتنا؟ هل تعود أسباب وجوده إلى الإنسان بوصفه المسؤول الوحيد عنه، أم أن الإنسان نفسه إن هو إلا ضحية لكوارث الطبيعة ونوائب الزمان، أم أن الإنسان والطبيعة معًا خاضعان لإرادة إلهية يعود إليها وحدها أمر تدبير ما يصيب المخلوقات من خير أو شر؟ من أين يستمد الشر دلالته: هل ممّا هو أخلاقي أم ممّا هو طبيعي أم ممّا هو ديني ميتافيزيقي؟ وبشكل عام، ما حقيقة الشر وما دلالة وجوده؟ وما الحكمة من إيجاده في العالم؟ وبأي معنى يُعتبر وجوده جزءًا من التدبير الإلهي الحكيم للعالم؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم يخلق الله تعالى عالمًا خاليًا من كل شر؟

حظي هذا المفهوم باهتمام سائر الفلسفات القديمة والوسيطة، وحتى الحديثة؛ ففي الميثولوجيا الإغريقية، كانت الأساطير تقدم تفسيرًا جاهزًا، فلم يكن الشر موضوع تفكير وتساؤل بقدر ما كان مجالًا للوصف. ومع فلاسفة اليونان أُدمج ضمن نظرة فلسفية إلى كون مغلق ومتدرج؛ فكلما انتقلنا من الأعلى إلى الأسفل قلّ منسوب الخير وازداد منسوب الشر في الموجودات. كما ذهبت الثنوية الفارسية القديمة إلى القول بوجود إلهين اثنين، إله للخير وآخر للشر، لأن الفرس لم يستسيغوا أن تُنسب الأفعال الشريرة إلى إله واحد يكون هو نفسه مسؤولًا عن الأفعال الخيرة، كما لم يتصوروا إمكانية حصول توافق بين الخير والشر، واعتبروا العالم في صراع دائم بين النور والظلام[4].

أخذ هذا الإشكال في الفكر الإسلامي أبعاده كلها، فرُبط مفهوم الشر عند المتكلمين بدلالات عقدية وتربوية أخلاقية، وأضاف الفلاسفة إلى ذلك كله الدلالة الميتافيزيقية. لكننا سنركز على عرض مذهب ابن سينا (370 ـ 427 هـ) بحكم ما يتميز به فكره؛ فهو وارث المذهب الأرسطي المشّائي في الفلسفة الإسلامية، ومجتهد في تمثّل قواعده الفلسفية وعقلانيته الصارمة في بيئة ثقافية مغايرة، وهو في الوقت

(4) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ط 8 (القاهرة: دار المعارف، 1981)، ص 189.

نفسه أكثر الفلاسفة محاورة للمتكلمين وانفتاحًا على إشكالاتهم. وقد عمل على إغناء هذا الموضوع، فلم ينظر إليه من زاوية تربوية أخلاقية صرف، ولا من زاوية فلسفية يونانية خالصة، بل أدمج ما هو ديني ضمن ما هو فلسفي ميتافيزيقي.

ما أحوجنا اليوم إلى استلهام موروثنا الفلسفي، لعله يساعدنا على وضع مشكلة الشر في إطارها الفكري العام كمشكلة تهمّ العالم ككل، الإنسان والطبيعة على السواء، وننتشلها من التقديرات العشوائية للذة والمنفعة؛ ذلك أن أحكام الأفراد الأخلاقية بصدد ما هو خيّر وما هو شرير ستظل نسبية متضاربة، وربما تؤدي إلى تفكك أخلاقي وتمزقات اجتماعية وصراعات سياسية، ما دامت تحكمها اعتبارات أنانية نفعية ضيقة، أو معايير ثقافية متصلبة لا سند لها إلا العادة والعرف.

تعريف ابن سينا للخير والشر

إن من عادة الناس التوسّع في فهمهم ما يُعَدّ شرًا إلى درجة أنهم يعتبرون الفشل في تحقيق أبسط الرغبات، أو في تخطي أدنى الصعوبات التي تواجههم في أفعالهم، شرًا مستطيرًا. وربما يصيبهم شقاء عظيم إن لم يحققوا مطالبهم حتى لو كانت كماليات غير ضرورية، أو رغبات تافهة، أو أمورًا مبالغًا فيها وغير واقعية. هذا الفهم صار متسعًا لكل ما يعدّه الناس نقصًا في حياتهم، من دون تمييز بين نقص ضروري وآخر ثانوي، وبين حكم العقل وحكم الغريزة بشأن حاجتنا إلى شيء ما، ولذلك تبدو الحاجة ملحة لتحديد المجال الذي ينطبق عليه المفهوم قبل تحديد دلالته. وينبّهنا ابن سينا إلى أن ليس كل ما اعتبرناه ناقصًا في حياتنا جاز لنا أن نعدّه شرًّا، فهذا الحكم في نظره لا يشمل الموجودات كافة، ولا ينطبق إلا على دائرة محددة من النقائص والحاجات. ويذكّرنا بأن الشر المعتبر لديه هو حرمان الموجود من كماله الضروري وليس الثانوي، لأن الحرمان من بعض الكماليات غير الضرورية يكاد يكون طاغيًا على أكثر الموجودات، مثل حرمان أغلب الناس من الجمال الباهر والغنى الفاحش، ومن علم الهندسة والفلسفة؛ فجهل أغلب الناس بالفلسفة لا يُعتبر نقصًا في أمر ضروري، لأن المناسب لقرائحهم هو الأساليب الجدلية والخطابية والشعرية.

يمكن أن نميز في المتن السينوي بين تعريفين رئيسيين للشر، يرتبط **الأول** منهما بثنائية الوجود والعدم، بينما يرتبط **الثاني** بثنائية اللذة والألم؛ فالأمور التي يقال إنها شر بحسب التعريف الأول، تكون إمّا أمورًا عدمية وإمّا أمورًا وجودية: فإن كانت أمورًا عدمية، فإنها تكون عدمًا لضروريات الشيء، أو لأمور نافعة غير ضرورية، أو لأمور كمالية مستغنى عنها. والشر بالذات هو الذي يُطلَق على القسمين الأول والثاني، فيقال شر للنقص الذي هو مثل الجهل والضعف والتشويه في الخلقة، والموت والعمى، فهي شرور بالذات وليس لها اعتبار آخر لتكون بحسبه شرًا، لأنه يترتب عنها أن يفقد الشيء كماله الذي يتوقف عليه في وجوده أو في ماهيته؛ فالعمى يُعَدّ شرًا لأنه مانع للعضو من كماله ومن سلامته التي هي البصر، وهذا الشر ذاتي وليس بالقياس إلى شيء آخر، «فإن العمى لا يجوز أن يكون إلا في

العين، ومن حيث هو في العين لا يجوز أن يكون إلا شرًا»[5]. أمّا القسم الثالث من الشرور العدمية، فإنه ليس في الحقيقة شرًا، لأنه عدم لفضائل يمكن الاستغناء عنها، مثل عدم معرفة عامة الناس بالفلسفة والهندسة.

أمّا إذا كانت الأمور التي نحكم عليها بأنها شر وجوديةً، فالأمر يتعلق بأشياء موجودة في الواقع لا مجرد إعدام، إلا أن هذه الشرور وإن كانت وجودية فهي «ليست شرورًا بالذات، بل بالعرض من حيث إنها تتضمن عدم أمور ضرورية أو نافعة»[6]، فما من فعل من الأفعال الوجودية التي يقال لها شر، سواء بالنسبة إلى الموجودات الطبيعية أو إلى الموجودات العاقلة، إلا وهو خير بالنسبة إلى فاعله، لكن تكون له جهة أخرى يكون بها شرًا، تتعلق بمن عرض له أن تضرر بذلك الفعل وفقد بسببه شيئًا من كمالاته.

وما يقال عن ظواهر الطبيعة ينطبق أيضًا على أفعال الإنسان؛ فالأفعال تُعتبر شريرة بسبب كونها إعدامًا لكمالات وجودية يجب أن تكون للإنسان. هذا الشر الإنساني ليس شرًا ذاتيًا مطلقًا فحسب، بل هو نسبي عرضي أيضًا، فهو شر من جهة وخير من جهة أخرى، «ولا نجد شيئًا مما يقال له شر من الأفعال، إلا وهو كمال بالنسبة للفاعل له، وإنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي أولى بها من هذا الفعل»[7]. مثال ذلك القتل، فإنه من حيث كون القاتل قادرًا على استعمال آلة القتل يُعَدّ كمالًا له، كما يُعَدّ كمالًا للآلة، ولكنه شر للمقتول من حيث إنه يتضمن زوال حياته. وكذلك الاستبداد، فإنه كمال للقوة الغضبية التي يصدر عنها، لأن هذه القوة إنما خُلقت لأجل أن تتوجه نحو الغلبة وتفرح بها، ومتى ضعفت عن التحكم كان ذلك شرًا لها، وإنما عُد شرًا بالنسبة إلى المظلوم لحرمانه من حقوقه، أو إلى النفس العاقلة لأنه مانع لها عن كمالها الذي هو كسر شهوة التسلط والغلبة، أو لسياسة المدينة لما يفوّته عليها من خيرات.

إن مقياس الشر في الأفعال البشرية مرتبط بمدى الأذى الذي يُلحقه بكمال الإنسان ولقواه العقلية والنفسية والبدنية؛ فكمال الشهوة هو الخيرات المادية، مثل الملبس والمأكل والمنكح، وكمال القوة الغضبية الغلبة، وكمال العقل يتحقق بنوعين من الخيرات: الخيرات العملية التي ترتبط بتدبير العلاقة بالآخرين داخل المنزل أو المدينة أو الدولة، وبها يكمل العقل العملي، ثم الخيرات الروحية التي يُستكمَل بها العقل النظري، وتشمل سائر المعارف، وبالخصوص تلك المتعلقة بذات الباري تعالى وصفاته وأفعاله. والنفوس التي حققت الخيرات العقلية المتمثّلة في المعارف والاعتقادات الحقة هي الأجدر بالسعادة، وتلك التي فوّتت هذه الخيرات نفوس شريرة شقية.

(5) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تقديم ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985)، ص 321.

(6) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **كتاب المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، ج 2 (طهران: مكتبة الأسدي، 1966)، ص 520.

(7) ابن سينا، **كتاب النجاة**، ص 324.

يرسم الشيخ الرئيس تعريفه هذا للشر انطلاقًا من هذه الأرضية التي تحصر مجال الشر في النقائص الضرورية والإعدام المؤكد ضررهما، والتي من شأنها أن تُلحق اضطرابًا بيّنًا وضررًا مؤكدًا بسير الموجودات التي خلقها بارئها لأجل غاية محددة هي أن تبلغ كمالها، فيأتي الشر ليحول دون ذلك. الشر ليس أمرًا وجوديًا و«لا ذات له، بل هو إمّا عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر»[8]. وحاصل هذا التعريف هو تحديد الخير بأنه هو الموجود، والشر بأنه هو العدم؛ فحيثما كان هناك إمكان أو وجود بالقوة، فإن الموجود يفقد قوته الوجودية، ويكون إلى التغير والفساد أقرب وعن الثبات والخلود أبعد، «الشر هو العدم، كما أن الخير هو الوجود»[9].

الأصل في الأشياء هو الخير، وكل شيء يحصل له، بحكم نوعه وطبيعته، كمال يستحقه، مثل البصر للعين، وهذا الكمال هو كمال ضروري نوعي يتوقف عليه الوجود الشخصي للشيء، والكمال للشيء يكمله في وجوده الواجب له، وفي صفاته الذاتية والعرضية، وكل شيء بحكم طبيعته يبتهج بالخير ويشتاق إليه: «خير كل شيء ما يشتاقه ويبتهج به من كماله»[10]. لكن يحصل أن يعدم الشيء كماله، فيسمّى شرًا من حيث هو عادم للكمال الواجب له، وعليه، فإن «الشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته»[11]. لذلك، لا يلحق الشر الأشياء التي ليس لها وجود بالقوة، أي تلك الموجودة في كمالها الأقصى، مثل الباري تعالى، والعقول المفارقة، وذوي الفِطَر الكاملة من الناس (الأنبياء).

في الأحوال كافة، لا يصيب الشرُّ إلا الأشخاص (زيد أو عمرو)، وفي أوقات محددة، أمّا الأنواع (الإنسان) فمحفوظة. كما أن هذا الشر لا يمكن أن يتجسد في موجود بعينه، لأن العدم المطلق لا وجود له، ولذلك ليس للشر المطلق وجود، لأنه لو وجد لكان ضد نظام الطبيعة وضد الإرادة الإلهية التي تهب الكمال لكل ما من شأنه أن يكون مستعدًا له بحكم إمكانه، ولا يجوز في حقها أن تمنعه عمّا كان ممكن الوجود وحضرت الشروط الضرورية المهيئة لحدوثه.

بناء على هذا التصور، تترتب الموجودات بحسب خيريّتها وشريّتها من أكملها وجودًا إلى أخسها في الوجود، بدءًا بواجب الوجود تعالى الذي هو الخير المطلق، بل هو الخير ذاته: «واجب الوجود بذاته فإنه خير محض وكمال محض ... يجب أن يكون لذاته مفيدًا لكل وجود، ولكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير أيضًا، لا يدخله نقص ولا شر»[12]، لأنه هو الموجود الوحيد الذي يجب وجوده بذاته ولذاته، ولا يتوقف في وجوده على غيره، وليس فيه أي شكل من أشكال النقص،

(8) المصدر نفسه، ص 265.

(9) ابن سينا، **التعليقات**، ص 21.

(10) محمد مهدي بن أبي ذر النراقي، **شرح الإلهيات من كتاب الشفاء**، باهتمام مهدي محقق (طهران: [مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه مك كيل]، 1985)، ص 128.

(11) ابن سينا، **كتاب النجاة**، ص 321.

(12) المصدر نفسه، ص 265.

بل هو الكمال المطلق، وكل ما في عالم الممكنات من الوجود مجرد فيض عنه وتجل لجوده، «فهو الأحق باسم الخير المطلق وبالذات»[13]. ثم العقول المفارقة التي هي واجبة الوجود بغيرها ممكنة الوجود لذاتها، ليس فيها إمكان مادي، وهذا يجعلها مبرَّأة من الشر الذي يلحق الموجودات الطبيعية، ولكن فيها إمكانًا عقليًا يضعها في رتبة أقل من واجب الوجود. ثم في المرتبة الأخيرة عالم الموجودات ما تحت فلك القمر، عالم الكون والفساد، حيث تُعتبر المادة المسؤول الأول عن الشر الموجود في هذا العالم، وتجعل هذه الموجودات رهينة للنقص الدائم، وتمنعها من أن تصل إلى كمالها الأخير.

أمّا التعريف الثاني للشر، فيرتبط عند الشيخ باللذة والألم، ويفسر به سبب حدوث الشر في الأفعال الإنسانية الاختيارية، حيث يربط الخير باللذة وما يكون وسيلة إليها، والشر بالألم وما يكون وسيلة إليه. يقول في **الإشارات والتنبيهات**: «اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر»[14]؛ فالشر في هذا التعريف الثاني يحمل أيضًا معنى وجوديًا عرضيًا غير ذاتي: فهو وجودي لأن الآلام ليست معاني عدمية مثل الشرور بالمعنى السابق، لأنها تحدث عن شيء مؤلم، وتُحدث إدراكًا وجوديًا غير ملائم، مثل الظلم الذي يؤذي المظلوم والنار التي تحرق الجسد، حيث إن المتألم لا يتألم لفقده شيئًا، بل لإدراكه شيئًا وجوديًا مؤذيًا. وهو عرضي لأن الشيء المؤلم ليس شرًا في نفسه، بل بالقياس إلى المتألم به، فإن النار تُعَد شرًا بالنسبة إلى من يتأذى بها، لكنها في ذاتها ليست شرًا، فإنها وإن صارت شرًا بالقياس إلى المتألم بها، فإن لها جهة أخرى تكون بها غير شر، وهي فعل الإحراق الصادر عنها، ففي قوّتها أن تحرق، وبالتالي يُعَدّ الإحراق خيرًا وكمالًا بالنسبة إليها، وإنما هو (أي الشيء المؤلم) شر بالنسبة إلى من فقد سلامته بسببها. وبهذا يعود هذا المعنى الثاني للخير والشر إلى المعنى الأول، فإن إدراك الملائم، أي اللذة والخير، إنما هو في حقيقته كمال وجودي للمدرك، وكذلك إدراك غير الملائم، أي الألم والشر، إنما هو في أصله عبارة عن عدم الكمال.

هكذا ربط ابن سينا مفهوم الشر في كلا التعريفين بمعيار موحد يسري على جميع الأفعال والموجودات، بدءًا بالباري تعالى حتى آخر الموجودات الهيولانية؛ فكل ما يحقق الكمال واللذة والإدراك المناسب يُعَدّ خيرًا، وذلك هو الوجود، وكل ما يُعَدّ نقصًا ويسبب ألمًا وإدراكًا غير مناسب يعتبر شرًا، ويحسب على العدم «المراد بالخير: الموجود، وبالشر: العدم»[15]. ويكاد يكون مفهومه للخير متطابقًا مع مفهوم الوجود، «فالوجود خيرية ... والوجود الذي لا يقارنه عدم ... بل هو

(13) النراقي، ص 128.

(14) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، في: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، مقدمة وتصحيح علي رضا نجف زاده (تهران: دانشكاه تهران، 2005)، ص 566.

(15) علي بن محمد سيف الدين الآمدي، **كشف التمويهات في شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات للرئيس ابن سينا، ويليه** لباب الإشارات والتنبيهات تأليف الإمام العلامة فخر الدين الرازي؛ تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013)، ص 309.

دائم بالفعل، فهو خير محض»[16]، وهما معًا على طرفي نقيض مع مفهومي الشر والعدم: «وما احتمل العدم بوجه ما، فليس من جميع جهاته بريئًا من الشر والنقص»[17]. ومتى كان الوجود تامًا (واجب الوجود) كان الخير مطلقًا، ومتى كان الوجود ناقصًا، كان الشر لازمًا. هذا يذكّرنا بالتصور الأفلاطوني الذي يميز بين عالم الوجود المطلق (عالم المثل) حيث الخير الأسمى، والعالم المحسوس مسكن الشر حيث يختلط الوجود باللاوجود، والخير بنقيضه[18]، ويذكّرنا أيضًا بديكارت الذي اعتبر خطايا الإنسان نتيجة طبيعية لتموقعه ضمن نقطة وسط بين الله والعالم؛ إذ لا يوجد بحق أي شيء في ذاتي ممكن أن يقودني إلى الخطأ، بما أن الكائن الأعظم أبدعني، ولكن إذا اعتبرت نفسي مشاركًا بشكل ما بالعدم أو باللاوجود، أي بما أني لست الكائن الأعظم، أجدني معرّضًا لما لا نهاية له من الإخفاقات بحيث ينبغي ألا أندهش عندما أُخطئ[19].

هذا المعيار جعل تصور ابن سينا للشر شاملًا سائر المجالات، فالوجوه التي يقال عنها أنها شر تضم: الأفعال المذمومة: مثل الظلم؛ مبادئها من الأخلاق، كإرادة الظلم؛ الآلام والهموم وما يشبهها، كالاحتراق بالنار؛ نقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له، مثل الجهل والضعف والتشويه في الخلقة.

بناء عليه، يمكن أن نميز، مع ابن سينا، في الشر بين:

ـ الشر الطبيعي، ويتعلق بما يؤذي الإنسان ويُلحق ضررًا بسلامته الجسدية وبحاجاته ورغباته، ووسيلتا الإنسان لتمييزه هما اللذة والألم.

ـ الشر الأخلاقي، ويتعلق بما يراه العقل العملي ضارًا أو مؤذيًا من الأفعال التي تقع باختيار الإنسان.

ـ الشر الميتافيزيقي، ويتعلق عمومًا بالنقص الذي يمس الموجودات الممكنة ويمنعها من أن تصل إلى الكمال الواجب لها. وهذا النقص أصيل في الطبيعة والإنسان، وهو من صميم ماهية هذه الموجودات.

إن تعريفه هذا يجعل منظوره للخير والشر مرتبطًا بالضرورة بالاعتبارات الميتافيزيقية؛ فواجب الوجود هو المصدر الأول لكل كمال يلحق الموجودات الممكنة، وكل ما فيها من خير إنما هو فيض لخيره المطلق، وكل ما فيها من شر فالباري منزّه عنه. هذا المنظور هو الذي ظل مهيمنًا حتى بداية العصر الحديث «يرى التقليد الفلسفي الذي بلغ أجلى مظاهره مع ليبنتز، أن محدودية المخلوقات هي فرصة الشر المعنوي، وكونها فرصة للشر المعنوي، فإن هذه المحدودية تستأهل حتى اسم الشر

(16) ابن سينا، **كتاب النجاة**، ص 265.

(17) المصدر نفسه، ص 265.

(18) Platon, *La république*, traduction George Leroux (Paris, Flammarion, 2004).

(19) انظر: ريكور، ص 27.

الميتافيزيقي»[20]. في مقابل المنظور الحديث الذي يسير تدريجيًا في اتجاه تجريد الشر من بُعده الديني والميتافيزيقي وحصره في بُعد أخلاقي أحادي، «نقر على الدوام بأن الطبيعة لا هي تتحمل الذنب عنه (حين يكون شريرًا)، ولا هي لها الفضل عليه (حين يكون خيرًا)، بل الإنسان ذاته هو صاحبه والمتسبب فيه»[21]. لكن هذا التعريف يطرح في الوقت عينه على الشيخ إشكال العلاقة بين الإرادة الخيّرة لواجب الوجود، والشر الكامن في الموجودات الممكنة الخاضعة لتدبيره.

عرضية الشر في العالم

لكي يحدد الشيخ ابن سينا موقفه من علاقة الشر بالإرادة الإلهية، عمل على التمهيد له أيضًا بتحديد حجم وجوده وموقعه ضمن سائر الموجودات الخيّرة الأخرى؛ فنظرته بشأن حجم وجود الشر في العالم ومدى جوهريته تقوم على مقدمتين: **الأولى** هي أنه ليس للشر وجود أصيل في هذا العالم، لأنه إمّا أن يُطلَق على أمور عدمية ليس لها وجود حقيقي، بل هي مجرد سلب لما هو ضروري أو نافع أو كمالي، وإمّا أن يُطلَق على أمور وجودية لكنها غير حقيقية بل عرضية طارئة. **والثانية** هي أن الشر مرتبط بالمادة؛ ذلك أن الموجودات إمّا أن تكون لا مادية وإمّا أن تكون مادية، والأولى لا قوة فيها، فلا نقص يعتريها، فهي معصومة من الشر، «فلا يكون فيها شر أصلا»[22]، أمّا الثانية، فهي كونها «في معرض الشر»[23] مادية يجعلها موجودة بالقوة ومعرّضة للنقص.

بناء على هاتين المقدمتين، تكون الاحتمالات الممكنة بخصوص حجم وجود الشر في الموجودات عند الشيخ كما يلي: «الموجود إمّا أن يكون خيرًا من كل الوجوه، أو شرًا من كل الوجوه، أو خيرًا من وجه وشرًا من وجه. وهذا الأخير على ثلاثة أقسام: فإنه إمّا أن يكون خيره غالبًا على شره، أو يكون شره غالبًا على خيره، أو يتساوى شره وخيره، فهذه أقسام خمسة»[24].

أمّا القسم الأول، فقد وجب وجوده في نظر ابن سينا، لأن الخير هو الموجود، والموجود الذي يكون خيرًا من كل وجه ومنزّهًا عن كل شر، إمّا أن يكون خيرًا لذاته وهو واجب الوجود تعالى، إذ هو الخير المطلق وغيره خير بالنسبة إليه: «الوجود الذي لا يقارنه عدم ... فهو خير محض، فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته»[25]، وإمّا أن يكون خيرًا لغيره، وهو العقول المفارقة والأفلاك

(20) المصدر نفسه، ص 199.

(21) إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، نقله إلى العربية فتحي المسكيني (بيروت: جداول، 2012)، ص 69.

(22) الرازي، **كتاب المباحث المشرقية**، ج 2، ص 520.

(23) المصدر نفسه.

(24) المصدر نفسه، ص 521.

(25) ابن سينا، **الشفاء. الإلهيات**، ص 381.

السماوية. الموجودات المفارقة لهذا العالم كاملة منزَّهة عن النقص، فلا شر يعتريها، «وجميع الشر، إنما يوجد فيما تحت فلك القمر»[26]. أمّا القسم الثاني، فإنه لو وجد لكان شرًا مطلقًا، ولكن لمّا كان الشر ملازمًا للعدم، والعدم المطلق يقتضي نفي كل موجود، فقد استحال وجود هذا القسم «ولا خير عن عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول ما لكان الشر العام»[27]. وكذلك القسم الثالث الذي يكون شره غالبًا، والرابع الذي يكون شره مساويًا لخيره، يؤكد الشيخ بأنه لا يمكن إيجادهما، لأنهما لو وجِدا لكان وجودهما منافيًا للحكمة الإلهية التي خلقت الموجودات على وجه يمكّنها من أن تبلغ الكمالات التي تجب لها بحكمٍ ما فيها من إمكانات؛ فالشر مغلوب، وينبغي ألّا يكون طاغيًا في الموجودات، فلئن كثر العمى مثلًا فإن البصر أكثر. أمّا القسم الخامس الذي يكون خيره غالبًا على شره، فيعترف بوجوده، إلا أنه يؤكد محدودية شرّه مقارنة بخيره الغالب، فهذا الشر «طفيف بالقياس إلى سائر الوجود»[28]، لأن الشر منتشر في هذا العالم ولا يمكن إنكاره، والجود الإلهي يعم سائر الموجودات بفيضه إلا أن البعض منها حُرِم مع ذلك الكمالاتِ الضرورية التي تجب له بحكم نوعه، مثل الحريق الذي يأتي على غابة فيحرِم النباتات نموَّها الطبيعي.

لكن إذا كانت غلبة الخير على الشر تبدو مقبولة في عالم الطبيعة، فماذا عن عالم الإنسان؟ يردّ ابن سينا على من يقول: إن الغالب على أكثر الناس هو الجهل وطاعة الشهوة والغضب، أي الجهل بالاعتقادات الحقة والخلو من الأخلاق الفاضلة، الأمر الذي يوجب الشقاوة في الدنيا والآخرة. ويؤكد أن القاعدة أعلاه تسري على البشر في الدنيا كما في الآخرة، فالغالب عليهم في نظره هو السعادة الدنيوية والأخروية، أمّا الشقاوة فتبقى أقلية. ويشبه حال النفس بحال الجسد، فكما أن أحوال البدن في الصحة والجمال ثلاث: إحداها حال الفائق الجمال والصحة، والثانية حال المتوسط، والثالثة حال القبيح والمريض، كذلك هي أحوال النفس في الخلق والاعتقاد: إحداها حال البالغ فضيلة العقل والخلق، والثانية حال النفس الخالية من فضائل العقل الحقة والباطلة، ومن الأخلاق الجيدة والرديئة، والثالثة حال النفس الخالية من الاعتقادات الحقة والأخلاق الفاضلة، بل مكتسبة نقيضهما.

للصنف الأول الدرجة القصوى في السعادة الأخروية، والثاني من أهل السلامة في الآخرة، وينال حظًا ما من الخيرات العاجلة، والثالث من أهل الشقاوة: «وكل واحد من الطرفين نادر، فالوسط فاش غالب، وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لأهل النجاة غلبة وافرة الوجود»[29].

جعل ابن سينا أهل السعادة أكثر رغم إقراره بأن الفئة المتوسطة، التي هي الغالبة، خالية من العلوم الحقة والأخلاق الفاضلة. ويوضح ذلك بالقول إن السعادة الأخروية ليست نوعًا واحدًا،

(26) ابن سينا، **كتاب النجاة**، ص 321.

(27) المصدر نفسه، ص 321.

(28) المصدر نفسه، ص 322.

(29) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، في: الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج 2، ص 551.

ولا تُنال بالعلم وحده، فالذي يقتضي العذاب المخلد في النار هو في نظره العقائد الباطلة. أمّا الأخلاق الرديئة، فإنها توجب العذاب مدة ثم تتخلص النفوس إلى سعة من رحمة الله، عكس المعتزلة الذين يقولون بتخليد مرتكب الكبيرة في النار. كما يوضح أن ليس كل خُلُق رديء موجبًا للعذاب، بل الخُلُق الموجب للعذاب هو المتمكن من النفس تمكنًا بالغًا: «ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفًا على عدد، ومصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفًا إلى الأبد، واستوسع رحمه الله»[30].

السعادة في نظر ابن سينا غير قاصرة على من عرف الحق بالبراهين، أو من كان خاليًا من الكبائر كما يقول المعتزلة، بل إنها شاملة أيضًا النفوس الخالية من العقائد الباطلة، وحتى تلك التي اقترفت أخلاقًا رديئة ستنتهي أيضًا إلى السعادة. وبهذا سيكون أهل السعادة والخير أكبر من أهل الشقاوة والشر، ويكون الخير غالبًا على الشر في الآجلة كما هي الحال في العاجلة؛ فالشر بشكل عام موجود ولكن حجمه محدود، ومغلوب من الخير، ثم إنه غير مقصود لذاته بل لغيره (الخير)، فهو عارض طارئ غير أصيل.

البُعد الديني والميتافيزيقي للشر

إذا كان الشر موجودًا في هذا العالم، سواء نُسب إلى الطبيعية أو إلى الإنسان، فحتى لو سلّمنا بأن وجوده عرضي وأقلي، فإن دلالة وجوده داخل المملكة الخاضعة لواجب الوجود تعالى، الموجود الخير في ذاته والمنزَّه عن كل شر، تبعث مع ذلك على النظر والتساؤل، خصوصًا بصدد ما إذا كان مبرر وجوده ينحصر في حرية الإرادة، فيكتسي بذلك دلالة أخلاقية خالصة، أو يندرج ضمن تدبير إلهي شامل، فيكتسي بذلك بُعدًا دينيًا وميتافيزيقيًا.

يميل الفكر الحديث والمعاصر، بشكل عام، إلى تجريد هذا المفهوم من دلالته الميتافيزيقية بتفسير الطبيعة تفسيرًا ميكانيكيًا لا غائية فيه، مستبعِدًا بذلك كل تأثير لقوة متعالية من شأنها أن تضفي على حوادث الطبيعة معنى يجعلها إمّا في خانة الخير وإمّا في خانة الشر. ويعمل في موازاة ذلك على حصر دلالته الدينية إلى أقصى الحدود، وذلك بفصل الأخلاق عن الدين، وربطها بقوانين العقل البشري التي توكل إليها مهمة ترسيم الحدود بين ما هو خيّر وما هو شرير. فإذا كانت الأخلاق مع كانط مثلًا تقود إلى الدين، فإنها على الأقل في تأسيس واجباتها تستقل بذاتها: «فإن الأخلاق لا تحتاج أبدًا فيما يتعلق بذاتها إلى الدين بل بفضل العقل العملي هي مكتفية بذاتها»[31].

لكن عندما يتعلق الأمر بفيلسوف من العصر الوسيط الإسلامي مثل ابن سينا، فإنه وإن أقر بنصيب ما لمسؤولية الإنسان الأخلاقية، لم يستطع أن يفصل مفهوم الشر عن دلالته الميتافيزيقية والدينية، بل ربطه بالإرادة الإلهية وبتدبيره تعالى للعالم، وعمل على حصر وجوده إلى أدنى درجة ممكنة،

(30) المصدر نفسه، ص 558.

(31) كانط، ص 45.

مع تحويله إلى مجرد وجود عرضي طارئ وغير أصيل، حتى يتناسب حجم وجوده مع وجود إرادة إلهية خيّرة خلقت الموجودات من الأساس لأجل أن تبلغ كمالها الواجب لها، لكن من دون أن يجعل الباري سببًا مباشرًا أو فاعلًا له، أو متصفًا به؛ ذلك أن الله تعالى لم يخلق موجودات شريرة شرًا مطلقًا ولا شرًا ذاتيًا («والشر لا ذات له»)، ولم يخلق عالمًا يهيمن عليه الشر ولا حتى يتساوى خيره مع شره، بل خلق عالمًا يغلب خيره شره، كما لو أنه قصد ابتداء أن لا يخلق إلا الموجودات الخيّرة، لكن الضرورة اقتضت أن لا توجد هذه الموجودات وأن لا تدوم خيريّتها إلا بأن يعرض عنها بعض الأفعال الشريرة، وتترتب على وجودها آثار سلبية غير مقصودة بالقصد الأول؛ فالله تعالى مريد للشر لكن بالعرض وليس بإرادة ابتدائية، وهو مقدر له وراض عنه لكن بالعرض، «فالشر داخل في القدر بالعرض، كأنه مثلًا مرضي به بالعرض»[32]، وبهذا المعنى يسمح الباري بوجود الشر، «فهو يريد الخير إرادة أولية ويريد الشر أيضًا على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به»[33].

الله تعالى غير مسؤول عن الشرور، لأنه إنما خلق موجودات هي في ذاتها خيّرة وتساهم في كمال باقي الموجودات، ولكن وجودها هذا ما كان ليتم من دون أن تصدر عنها بالعرض بعض الآفات والشرور. وإنما تعود المسؤولية الذاتية في وجود الشرور إلى المادة التي تقبل العدم، وتوجد دائمًا وجودًا بالقوة، وتقبل المتناقضات، ولا تسمح بوجود موجودات كاملة كمالًا تامًا: «وأمّا الشرور فوجودها لضرورة الهيولى»[34]. وهذا الشر لا يمكن أن يرتفع بشكل نهائي، وبالخصوص من وجهة نظر فيلسوف يؤمن بأن الإمكان الذي بموجبه تكون المخلوقات ممكنة كامن في القابل (المادة) وليس في الفاعل (الخالق). بل يذهب ابن رشد إلى حد ربط نظام اشتغال الشر بقانون السببية بعيدًا عن أهواء الناس ومتمنياتهم، ولو جاز في نظره أن تنقلب الشرور الواقعة من هذه الموجودات خيرات (حتى يكون العالم خاليًا من كل شر) لانهارت السببية، ولجاز أن ينقلب كل شيء إلى نقيضه: «يمكن أن ينقلب الخير شرًا والشر خيرًا فلا يكون ها هنا حقيقة أصلًا، حتى يمكن أن يكون الخير كله في ترك عبادته والإعراض عن اعتقاد تعظيمه»[35]؛ فحتى حدوث الشر تحكمه قوانين صارمة لا تنفصل عن قوانين عالم الكون والفساد. وهذا ما أكده أيضًا لايبنتز لاحقًا، معتبرًا أن «النزوع نحو الشر في المخلوقات أمر ضروري، رغم أن نشأته تظل عرضية، بمعنى أنه من الضروري أن تكون الشرور ممكنة»[36].

(32) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي؛ تحقيق سليمان دنيا، ج 4، ط 3 (القاهرة: دار المعارف 1980)، ص 305.

(33) ابن سينا، **كتاب النجاة**، ص 325.

(34) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، حققه وقدم له عثمان أمين (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1958)، ص 162.

(35) المصدر نفسه، ص 164.

(36) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sur l'origine radicale des choses (1697); La Cause de Dieu, défendue par sa justice, elle-même conciliée avec toutes ses autres perfections et la totalité de ses actions (1710)*, introd. et commentaires par Pierre-Yves Bourdil; trad. par Martine Etrillard et Pierre-Yves Bourdil, profil. Hatier, 712 (Paris: Hatier, 1990), 65.

الأصل إذًا في الموجودات هو الخير، وجميع الموجودات الخيرة مرادّة للباري بمقتضى كونه حكيمًا جوادًا تفيض عنه الموجودات على الوجه الأكمل. أمّا تلك التي يعرض لها نوع من الشر، مثل النار والظلم والمرض، فإنها أيضًا صادرة عن الباري بمقتضى إرادته ورضاه، لكنها لا تصدر عن إرادته بالقصد بل بالعرض فقط؛ فالخير مراد مرْضي به، والشر مراد مكروه، فهو من حيث أنه شر مكروه، إلا أنه صار مرادًا لكونه من لوازم الخير المطلوب بالذات، فهو «مكروه بالذات مراد بالعرض»[37]، لأن ليس من الحكمة الإلهية أن تترك خيرات كثيرة لأجل شرور قليلة، «فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال إن الله تعالى يريد الأشياء، ويريد الشر أيضًا على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به، فالخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض، وكل بقدر»[38]. الشر مضاف إليه تعالى على العموم، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[39]، وقوله: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[40]، والخير مضاف إليه على الخصوص، كقوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[41]؛ فالله تعالى يقضي، بحسب الفلاسفة المسلمين المشّائين، بالشر ويقدّره على العباد، ولكن ليس بأن يريده أو يصدر عنه مباشرة، بل بأن يصدر عن الموجودات التي خلقها والتي هي بحكم مادتها وماهيتها ناقصة. ولذلك يعترضون على النظرة الأشعرية، التي تقدم تفسيرًا لكيفية اكتساب العباد أفعالهم الشريرة وارتباط ذلك بتكوينهم النفسي والبيولوجي، لكنها مع ذلك تتشبث بأن تردَّ كل أفعالهم، خيرها وشرها، إلى إرادة الباري المدبِّر الوحيد والأوحد للكون: «أحكام الشر هي من الجهل والشيطان بخلاف الله سبحانه وتعالى وقدره فإنه فاعل للخير والشر معًا ومقدرهما إذ لا فاعل سواه»[42]. لذلك، يعلّق ابن رشد على من يربط الشر بإرادة الباري، بالقول إنه يلزمه نسبة الظلم للباري تعالى عن ذلك: «يلزمهم ضرورة أن يجوّروه»[43].

وهكذا نرى كيف أن الشيخ يميل، عندما يتعلق الأمر بتفسير سببي لوجود الشر في العالم، إلى التنزيه التام لله تعالى «الصادر عنه ليس بِشَر»[44]، مع إيمانه بأن الحكمة الإلهية اقتضت وجوده، فمن يتحمل إذًا مسؤولية حصوله؟

رغم صدور الشر بموجب القضاء الإلهي، فإن المسؤول المباشر عنه ليس العلة الفاعلة (الباري تعالى) بل العلل القابلة؛ فالشر لازم لأشخاص الموجودات وطباعها واستعداداتها الكامنة في

(37) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، ج 3: **في ذكر الصفات الايجابية وهي كونه سبحانه قادراً، عالماً، حيّا**، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، ص 281.

(38) ابن سينا، **كتاب النجاة**، ص 324-235.

(39) **القرآن الكريم**، «سورة الزمر» الآية 62.

(40) المصدر نفسه، «سورة الصافات» الآية 96.

(41) المصدر نفسه، «سورة آل عمران» الآية 26.

(42) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ص 158.

(43) ابن رشد، ص 164.

(44) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والنبيهات، في: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج 4، ص 305.

مادتها، وإلا فإن المخلوقات التي تتعالى عن حركة الزمان ولا تلتبس بالمادة والشهوة تكون منزّهة عن الشر، كما هو الشأن في الأنواع والأجناس والعقول والنفوس المفارقة: «الشرور فيجب إضافتها إلى الأشخاص والأزمان والطباع، وأنه متى حصل نقص في آحاد نوع ما، كان ذلك النقص عائدًا إلى ضعف في القابل وقصور في المستعد»[45]. كما يلزم الشر بسبب كثرة المبادئ والأسباب، فإن الموجودات لم تصدر كلها مباشرة عن واجب الوجود، بل صدرت على سبيل الترتيب والوساطة، وكلما كثرت الوسائط قلّ منسوب الخير وزادت حظوظ الشر. كما أن الكثرة يلزم عنها التضارب والمصادفة، فلم يكن بالإمكان مثلًا أن يكون الماء سبيلًا لكل هذه الخيرات من دون أن تحصل عنه عرضًا هذه الشرور القليلة: «الخير الغالب لما كثرت مبادئه وتباينت أسبابه لزم من ذلك التباين والكثرة شر ما على سبيل المصادفات»[46]، فالخير لازم للوحدة والشر لازم للكثرة. وللشر عمومًا سببان رئيسيان:

الأول هو المادة التي لا تقبل أبدًا الكمال المطلق، وسيظل الشر صادرًا عنها وملازمًا للإمكان والقوة والنقص الكامن فيها: «وإنما يلحق الشر ما في طباعه ما بالقوة»[47]. ويلحق الشر المادة بسببين: إمّا أن بعض الأسباب أثر في المادة في ابتداء تشكّلها، فصارت رديئة المزاج ولم تعد مهيأة لتقبّل شكل وقوام مناسب، فتشوهت الخلقة، لا بسبب أن الفاعل حُرم بل لأن المنفعل لم يقبل، وإمّا أن أسبابًا خارجية طارئة تمنع عن الموجود كماله، مثل البرد الشديد الذي يمنع النبات من أن يحصل له كماله في وقته.

والثاني هو الفاعل، فإنه لما كان خالقًا لهذا العالم المادي، وكانت المادة لا توجد إلا بأن تقبل العدم والتناقض، استحال أن يدبر الباري هذه الموجودات نحو الغرض المقصود (الخير) من دون أن يحصل عنها، ما هو غير مقصود (الشر).

فالشر لا ذات له، وليس في ذاته أمرًا وجوديًا صادرًا عن الباري، بل الباري لا يصدر عنه إلى الوجود، والوجود كمال، ولكن الموجودات تتلقاه بحسب استعداداتها المتفاوتة؛ فالشر حاصل في الحقيقة عن امتناع الموجود عن تلقّي الوجود، وعجزه ـ بحكم مادته ـ عن قبول الفيض الصادر عن واجب الوجود «وإلا فالفيض عام من غير بخل به ولا منع منه»[48].

إن ما يقال عن الطبيعة يسري على الإنسان، فغرائز الجسد وهوى النفس يُعتبران في الغالب مصيدة تُوقع الإنسان في شرك الشر، لكن من دون أن يعني هذا أن الإنسان شرير بالكامل، لأن هذا الشر عينه يصير دافعًا للإنسان لطلب السعادة التي فيها خيره الأقصى؛ إذ لو كان الناس متخلصين كلية

(45) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة**، تحقيق وتقديم إبراهيم هلال (القاهرة: جامعة الأزهر، 1988)، ص 39.

(46) المصدر نفسه، ص 41.

(47) ابن سينا، **كتاب النجاة**، ص 321.

(48) ابن سينا، **الرسالة العرشية**، ص 39.

من المادة والشهوة لصاروا عقولًا مفارقة تعيش في سعادة أبدية، فجسمانيتهم وإن انحطت بهم إلى درجة أقل، لم تمنعهم من بلوغ درجة السعادة إن هم انشغلوا بتحصيل الخير لأنفسهم. وكل من يشتاق إلى خير فهو إلى مفيض الخير أكثر اشتياقًا، فحق على كل موجود ممكن أن يكون بجبلّته مشتاقًا إلى الخير المطلق، «وواجب الوجود بذاته خير محض، والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء»[49].

الشر والحكمة الإلهية

إذا سلّمنا بوجود الشر في المملكة الخاضعة للإرادة الإلهية، فأي حكمة في إيجاده؟ يعتقد الشيخ ابن سينا أن وجوده لا يتنافى والحكمة الإلهية التي اقتضت وجود عالم هو أكمل العوالم الممكنة في درجة كماله وخيريّته: «هذه الشرور الحاصلة غير خالية عن حكمة تامة بها يكون قوام العالم»[50]، والحكمة الإلهية اقتضت ألا تمنع أي موجود من كماله الذي يستحقه، ولا يجوز أن تحرم موجودًا كمالًا يستحقه بحكم الشروط التي تهيأت له. بناء عليه، يمكن القول إن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة وأكثرها خيرًا وأقلها شرًا إلى درجة أن ابن سينا يعتبر صدوره عن الباري واجبًا، وأنه لم يكن بالإمكان أن يصدر عنه إلا هذا العالم، وما كان ممكنًا أن يصدر عالم غير هذا العالم، وإلا فإنه سيكون أقل خيرية وأكثر شرًا، وهذا لو حصل لكان عبثًا في حق الباري تعالى: «يظهر إثبات الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات، وأنها وجدت على أكمل ما يمكن أن يكون، وأنه لم يتخلف عنها شيء من كمالها الممكن لها في نفس الأمر، ولو كان في الإمكان وجود أكمل مما هي عليه لما وجدت على غيره»[51].

إن الشر صادر بموجب هذه الحكمة الإلهية وليس مجرد أمر منفلت؛ ففي وجوده حكمة يتوقف صدور الموجودات عليها، ولئن كان غير مقصود لذاته، فإنه مقصود لأجل السير العام للموجودات، ولو لم يحصل لما حصلت ربما الموجودات على كمالها الواجب لها؛ فالخير ذاته هو علة حصول الشر: «الخيرات هي مبادئ الشرور»[52]، فغرق الناسِ في الماء مثلًا هو نتيجة عارضة ولكنها لازمة لانتفاع سائر الموجودات الحية به، ولا يليق بالحكمة الإلهية أن تمنع وجوده نهائيًا لأجل ألا يغرق فيه أحد؛ فوجود الشر في العالم ليس جائزًا فحسب، بل ضروري أيضًا، وهو نتيجة طبيعية لحركة الموجودات ولجدلية الوجود والعدم، والكمال والنقص، ولو انتفى من العالم كلية لانتفى الخير نفسه، ولذلك لا يليق بالحكمة الإلهية ترك الخير الكثير تجنبًا للشر القليل: «فإن وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير»[53].

(49) ابن سينا، **الشفاء. الإلهيات**، ص 380.

(50) ابن سينا، **الرسالة العرشية**، ص 38.

(51) المصدر نفسه، ص 37-38.

(52) المصدر نفسه، ص 38.

(53) ابن سينا، **كتاب النجاة**، ص 322.

وما يؤكد عدم تنافيه مع الحكمة الإلهية، بل واندراجه ضمن تدبير إلهي محكم، هو أنه لا يصيب إلا أشخاصًا، وفي أوقات، أمّا الأجناس التي تتشكل منها ماهية الأشخاص، فهي محفوظة ولا يمكن أن يصيبها شر؛ إذ إن الإرادة الإلهية رتبت الأجناس والأنواع ترتيبًا دقيقًا وحفظتها، ولو انقرضت نهائيًا لحرمت الموجوداتِ الممكنةَ كمالاتِها وماهياتها إلى الأبد، ولاختل نظام العالم. المخلوقات آمنة، على الأقل من الشرور الكبرى التي تهدد كينونتها، من قبيل انقراض النوع الإنساني كلية، أو انقلاب الطبيعة البشرية إلى طبيعة شريرة في الأصل، أو من قبيل توريث خطايا الأجيال المدبرة للأجيال المقبلة. صحيح أن الفرد عندما يخرج إلى الوجود يجد نفسه في مواجهة عوامل النقص الكامنة في جسده وشهواته وإغراءات محيطه، لكنه مع ذلك يكون في كنف عناية إلهية حكيمة وهبته الإرادة وهيأت له جميع أسباب السعي نحو الكمال.

الشر في الموجودات قليل، وإذا كان كثيرًا فإنه ليس بأكثري، وهو محصور في الأشخاص والجزئيات دون الكليات، وفي الضروريات دون الكماليات. وحتى هذا النوع من الشر المعترف به يعمل على تبرير وجوده بجعله حافزًا للموجودات للسعي نحو الكمال؛ ذلك أن الحكمة الإلهية تقتضي في نظره وجود هذا النوع حتى تبلغ الموجودات الطبيعية - التي يلازم النقص طبيعتها - كمالها، فكل طلب للكمال هو تخلص من شر. والإرادة الإلهية اقتضت أن تسير الموجودات سيرًا حثيثًا نحو الكمال، ولذلك قضت بأن لا يوجد الشر إلا بقدر معلوم حتى لا يسيطر على الخير فيمنع الموجودات من طلب كمالها، ويختل نظام العالم بأكمله، ويفوّت على الجنس البشري المقصد الأسمى الذي لأجله خُلق.

في المحصلة، يبدو حجم الشر وخطورته ودوره في المملكة الخاضعة للتدبير الإلهي أمرًا معقولًا ومقبولًا، لأن في حصول الشر مفسدة قليلة وخيرًا كثيرًا، وفي عدم حصوله عكس ذلك: «وتحمل أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما من مقتضيات الحكمة، وهو المراد من قولهم: إن في أن لا يوجد الخير الكثير تحرزًا عن الشر القليل، شرًا كثيرًا»[54]؛ فعند مقارنة مصالح النار بمفاسدها مثلًا، تبدو خيريّتها جلية مؤكدة، فالنار كائن خير، ووجودها في العالم ليس عبثًا بل ضرورة، لأنها تساهم في حُسن سير الموجودات الأخرى، وتكون سببًا لأن تبلغ كمالاتها الضرورية، ولذلك لا يمكن الشر العارض من وجودها أن يكون مبررًا للإرادة الإلهية لأن تمنع وجودها عن العالم، بل إن إيجادها هو عين الحكمة والجود.

الشر والعناية الإلهية

لقائل أن يقول: إذا كانت الموجودات تقع بإرادة الله وحكمته، فلماذا لم يخلقها عارية عن كل شر ابتداء، حتى لا تكون في الأصل محتاجة في بلوغ خيريّتها إلى هذا الشر القليل، كأن يخلق النار مثلًا عندما تكون سببًا للخير، ويمنع وجودها عندما تكون سببًا للشر، وبذلك يكون عالمنا مملكة خالية من كل شر؟ إن الشيخ في رده على هذا السؤال أجاب بأنه لو خلقها كذلك لكان هذا هو القسم الأول

(54) الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج 2، ص 549.

من الموجودات، أي ذلك الذي يكون خيرًا تامًا، وليس ذلك إلا لواجب الوجود المتفرد بالخيرية المطلقة. نعم ذلك ممكن في عالم غير عالمنا الطبيعي، عالم السماء والعقول المفارقة، فإنه تنزّه عن الشر وإن لم يصل إلى درجة الكمال المطلق في الخيرية، «وذلك مما فاض عن المدبّر الأول ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية»[55]. أمّا عالم الإنسان والطبيعة، عالم المادة والتغير والجهل والنفس الشهوانية والرغبات الحسية، فقد ظل محلًا لكل شر، بل ما كان ليكون ممكن الوجود إلا بأن يكون ناقصًا عاريًا عن الكمال الواجب لواجب الوجود، وشرّيته ليست شيئًا آخر غير هذا النقص المتأصل في ماهيته. لكن لو كان كله شرًا أو لو كان شرّه طاغيًا على خيره لما كان ممكن الوجود أصلًا، لأن الباري تعالى بحكم جوده وعنايته يمتنع في حقه أن يخلق عالمًا مثل هذا، إذ الشر لا ذات له. أمّا وأن العالم كان واجب الصدور عن الباري، بناء على الاعتقاد في قِدمه، وأن الباري موجب غير مختار في صدور الموجودات عنه، ولم يكن بالإمكان أن يكون العالم مطلق الخير ولا مطلق الشر ولا حتى أن يكون شره غالبًا، فلم يبق إلا أن يكون خيره غالبًا على شرّه.

الشر واجب الوجود في أفعال الإنسان والطبيعة على السواء، لكن من دون أن يكون متعارضًا مع العناية الإلهية، بل أن يكون منسجمًا معها؛ إذ إن العناية اقتضت أن يصدر العالم عن الله على أحسن نظام وأفضل كمال بحسب الإمكان: «العناية هي كون الأول عالمًا بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضيًا به، فيفيض أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان»[56].

ولو لم يكن الشر موجودًا لما كان لسعي الموجودات الممكنة نحو الخير معنى؛ «فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجـوده»[57]، فهو الدافع لها لأن تتخلص من النقص والعدم، بحيث تصير مسيرتها بشكل عام هي ذلك الجهد الدائم للتخلص من النقص، والسعي نحو كمال الوجود، وأغلب أفعال الموجودات في هذا الاتجاه؛ فما إن يوجد الموجود أو يوجد له أحد كمالاته حتى يكون قد تخلص من العدم الذي كان يعوق أحد الكمالات الواجبة له بحكم ماهيته، ذلك أن الشر ملازم لحالة الوجود بالقوة، أمّا الخير فملازم لحالة الوجود بالفعل. والعدم، وإن كان متأصلًا في المخلوقات، يظل حالة استثنائية ومشكلًا ينبغي التخلص منه، «والعدم من حيث هو عدم لا يتشوق إليه، بل من حيث يتبعه وجود أو كمال للوجود»[58]. وهكذا، لا يتنافى الشر والعناية الإلهية بالعالم، بل لا يمنع أيضًا أن يصدر عن الباري أفضل العوالم الممكنة خيرية.

(55) ابن سينا، **كتاب النجاة**، ص 323.

(56) المصدر نفسه، ص 320.

(57) المصدر نفسه، ص 323.

(58) المصدر نفسه، ص 380.

المنطق يقضي، بحسب الفلاسفة الميتافيزيقيين والملّيين، عدم التداخل والخلط بين عالمين مختلفين تمامًا في درجة كمالهما؛ عالم مفارق كامل منزَّه عن كل شر، وآخر مادي ناقص لا مفر من أن يساكنه الشر: «النقص الحاصل في أفعال المخلوقات إنما مرده إلى الحرمان من الكمال، ويتولد عن محدودية أصلية تتسم بها المخلوقات بحكم ماهيتها... لأن ما كان منزَّهًا عن كل حد لن يكون مخلوقًا بل خالقًا»(59). أمّا أن نريد من هذا العالم أن يبقى على طبيعته، ومن الإنسان أن يظل مزدوج الطبيعة (العقل والحيوانية) ومع ذلك يكون عالمنا منزَّهًا عن كل شر، فهذا عين التناقض التي تأباه مبادئ العقل البديهية: «إمّا ألا توجد هذه الأشياء التي يلحق وجودها شر ما، فيكون ذلك أعم شرًا، وإمّا أن توجد بهذه الحال، إن كان لا يمكن في وجودها أكثر من ذلك»(60).

إننا لسنا مختارين في هذا العالم الخاضع للعناية الإلهية بين عالم تام الخير وآخر ناقص، بل بين عالم أكثر شرًا وآخر أقل شرًا. ولما كان الباري تعالى منزَّهًا عن العبث، اقتضت إرادته هذا العالم الكثير خيره والقليل شرّه؛ فلو افترضنا عالمًا خاليًا من كل شر، لكان كامل الوجود، ولكان بالتالي ندًّا لواجب الوجود تعالى، فوجود مثل هذا العالم إذن ممتنع، وبالمقابل لا يبدو وجود الشر ممكنًا فقط، بل يبدو واجبًا أيضًا، لا بحكم الطبيعة الناقصة للإنسان والكون فحسب، بل بحكم خضوعهما للتدبير الإلهي أيضًا.

يبدو الشر غير مفهوم وغير مستساغ لو نظرنا إليه فقط من زاوية عاطفية غير عقلانية هي زاوية طموحات الإنسان وأمانيه، أو من زاوية علمية تجريبية بحتة لا تأخذ في الحسبان غائية الطبيعة، أو من زاوية أخلاقية وضعية لا تراعي إلا حرية الإرادة. ولكن عندما ندرج الكل ضمن رؤية ميتافيزيقية، تنضبط الدلالة وتزول التناقضات.

خاتمة

يظهر الشر للناس فوضويًا ومفاجئًا ومهددًا لخيراتهم، وتشكل طريقة اشتغاله لغزًا محيرًا بالنسبة إليهم، وهو ما يُحْدث تضاربًا في تفسيراتهم، بين من يلقي باللائمة كلية على الإرادة الإنسانية، معتقدًا أن الأمر يتعلق بمشكل أخلاقي لا دخل فيه لا للدين ولا للعلم، ومن يتهم الطبيعة والظروف والأحوال، ظنًّا منه أن التفسير الفيزيائي يلغي التفسير الميتافيزيقي، ومن يفوض الأمر بالكامل للإرادة الإلهية ويعفي نفسه من عناء البحث عن قوانين اشتغاله في الطبيعة والإنسان. غير أن الشيخ الرئيس ابن سينا حاول، بتفسيره طريقة اشتغاله وحدود انتشاره، أن يضفي عليه معنى متوازنًا ومتكاملًا، فلم ينظر إليه من زاوية أخلاقية صرف، ولا من زاوية طبيعية ضيقة، ولا من زاوية ميتافيزيقية مفارقة، بل أدمجه ضمن رؤية ميتافيزيقية شاملة، بحيث أدمج ما هو طبيعي وأخلاقي ضمن ما هو ميتافيزيقي،

(59) Leibniz, *Sur l'origine*, 65.

(60) ابن رشد، ص 162 ـ 163.

وأخذ بعين الاعتبار مسؤولية الإنسان والأسباب الطبيعية وربطهما بالإرادة الإلهية في إطار من التناغم والانسجام.

لقد أراد الشيخ منا أن نأخذ بعين الاعتبار في أحكامنا الأخلاقية المعيار الميتافيزيقي المرتبط بنظرة شاملة لعالم في حركة دؤوب نحو الكمال؛ فلو اعتمد الناس على تقديراتهم الشخصية في الحكم، لكانت جميع أحكامهم نسبية ربما، ولصارت أفعالهم متضاربة ومتصادمة بصدد ما هو خير مطلوب وشر مهروب منه. والفرد الذي يقيّم الأشياء من زاوية لذته ومنفعته الشخصية فقط سيسقط حتمًا في أحكام نسبية ظرفية؛ فالعملية الجراحية مؤذية للجسد ولكنها منقذة للحياة، والشمس الساطعة ممتعة لسائح مزعجة لفلاح ينتظر سقوط المطر، والزلزال مهلك للزرع والنسل مفيد لاستكمال تشكُّل الأرض لبنيتها الجيولوجية. أمّا عندما نضع الأشياء في إطار نظرة شاملة، يأخذ الخير والشر معناهما الحقيقي، وهكذا، فإن العملية الجراحية والشمس الحارقة والزلزال المدمر، التي اعتبرها شخص ما شرًا خالصًا، تبدو شرًا عرضيًا، بل هي في ذاتها خيّرة، إذ إنها شر لمن تضرر منها وخير لمن حقق عبرها كماله الذي يخصه.

كما أن الشيخ جعلنا متفائلين بصدد خطورة الشر في عالم الطبيعة والإنسان معًا، لأن السير العام للموجودات الطبيعية سير إيجابي في اتجاه الكمال والتطور، وكل حركة أو فعل ليسا علامة على التدهور والانحطاط والفساد كما اعتقد أفلاطون، بل هما على العكس من ذلك، سعي حثيث نحو كمال الخيرية، ومن شأن ذلك أن يخفف من القلق الوجودي على مصيرنا في عالم تحكمه التقنية والمصلحة وتهدده الحروب، لأن الشر رغم قبحه لا يمنع الموجودات من الارتقاء الدائم نحو الخير، كما يرى ابن سينا، ما دام واجب الوجود هو الضامن لأن يظل الخير يفيض على الموجودات، وفيضه لا يحجب عن أي منها.

رغم إلحاق الأخلاق والفيزياء معًا بالميتافيزيقا، فإن ابن سينا لا يعفي الإنسان من واجبه الأخلاقي بالسعي لاكتساب سيرة جميلة، وإعداد الشروط الكفيلة بحصول الخير وتجنب الشر. ومهمة الفرد ليست أن يكون علة فاعلة مستقلة للخير، بل أن يهيئ في الأساس الشروط لكي يفيض عليه الخير من واجب الوجود؛ فالإنسان يُعتبر في نظره العلة المهيّئة لوجود الخير الأخلاقي، بينما يعتبر واجب الوجود العلة الفاعلة، لأن صدور الفعل عن الفاعل واجب عند الفلاسفة متى حضرت جميع الشروط.

لكن فلسفة الشيخ تجعلنا في الوقت نفسه نعي محدودية معركتنا ضد الشر، وتمنعنا من الإفراط في التفاؤل ومن وهْم القضاء النهائي عليه، لأنه متأصل في العالم وفي حقيقة الموجودات؛ فما دامت الموجودات بحكم ماهيتها ممكنة، فإنها ستظل ناقصة، خصوصًا تلك التي تكون المادة أو الغريزة جزءًا مقومًا لحقيقتها: «والممكن الوجود بذاته فليس خيرًا محضًا، فذاته بذاته تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئًا من الشر والنقص»[61]؛ فما من موجود ممكن إلا وله جهة بها يكون ناقصًا،

---

(61) ابن سينا، **كتاب النجاة**، ص 381.

ويمكن أن تنزع به نحو الشر خصوصًا إن كان هذا النقص يهم الكمالات الضرورية، وله في المقابل جهة بها يكون كاملًا وترقى به نحو الخير. بناء عليه، سيظل الشر، أو على الأقل النقص، ملازمًا للإنسان والطبيعة على السواء، ولا أمل في الخلاص التام بالنسبة إلى الإنسان إلا في عالم آخر بعد أن تفارق النفس البدن.

لكن هل معنى هذا أن كل موجود ممكن شرير بالضرورة؟ من المؤكد أن كل ممكن ناقص، وكل نقص هو نقص في الخير، ولا يصل الخير إلى كماله إلا في واجب الوجود «وواجب الوجود بذاته خير محض»[62]. لكن لا يلزم من هذا أن الممكنات كلها في معرض الشر، لأن الشر لا يُطلَق في الحقيقة إلا على النقص الحاصل في الكمالات الضرورية، والحال أن الجزء العلوي من العالم لم يُحرم أيًّا من هذه الكمالات، فهو منزَّه عن الشر وإن لم يبلغ درجة الخيرية المطلقة، فكل شر هو عدم خير، ولكن ليس كل عدم للخير شر.

وقد أجاب الشيخ عن المفارقة المتعلقة بوجود الشر في العالم وصِلته بالإرادة الإلهية الخيّرة؛ فهو وإن اعتبره عارضًا وأقليًا، لم ينكر وجوده، ولم يجعل تدبيره خارج هذه الإرادة، كما ذهبت إلى ذلك الثنوية الفارسية القديمة، لكنه عمل في الوقت ذاته على عقلنته وبيان طريقة اشتغاله، وأدمجه ضمن النظام العام للموجودات، في مقابل المذهب الأشعري الذي ربطه بالمشيئة الإلهية المطلقة. إلا أن عقلانيته لم تذهب به مع ذلك مذهب المعتزلة، الذين ذهبوا إلى حد إنكار الشرور المرتبطة بالموجودات الطبيعية، واعتبروا الكل خيرًا، حيث اعترف بهذا الشر وذهب في اتجاه البحث عن قوانين اشتغاله في الطبيعة أيضًا. كما أنه لم يجارِهم في تفسيرهم الشرَّ البشري فقط بالإرادة المستقلة للعباد عن الباري تعالى، ومال إلى التقصي عن أسباب ذلك في الطبيعة الغريزية للإنسان.

وحاول الشيخ أن يستجيب في تناوله هذه الإشكالية لمقتضيات العقيدة الإسلامية التي تربط الكل بالإرادة الإلهية وتُرجع الخير والشر معًا إلى قضاء الله النافذ في عباده، وإلى مقتضيات العقل الفلسفي بالبحث عن آليات اشتغال الشر. فإلى أي حد نجح في ذلك؟ وإلى أي حد ساهم في مساعدة الإنسان على فهم العالم المحيط به، وفهم جزء مظلم من ذاته وعالمه، وعلى تحقيق واجب أخلاقي بشري في انتصار الخير على الشر؟ وهل المقاربة الميتافيزيقية الناظمة التي تبنّاها تشكّل بحق تفسيرًا في إطار الإرادة الإلهية، أم إنها مجرد تبرير لظاهرة تتحكم فيها قوانين المادة والبيولوجيا؟ هل يشكّل الشر ظاهرة أقلية وعرضية؟ أليس الألم والشر غالبين على أحوال الناس في هذا العالم؟

المصادر والمراجع References

العربية

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الجيل، [د. ت.].

(62) المصدر نفسه، ص 380.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص ما بعد الطبيعة**. حققه وقدم له عثمان أمين. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1958.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الإشارات والتنبيهات**. مع شرح نصير الدين الطوسي؛ تحقيق سليمان دنيا. ج 4. ط 3. القاهرة: دار المعارف 1980.

______. **الرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة**. تحقيق وتقديم إبراهيم هلال. القاهرة: جامعة الأزهر، 1988.

______. **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**. تقديم ماجد فخري. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **شرح الإشارات والتنبيهات**. مقدمة وتصحيح علي رضا نجف زاده. ج 2. تهران: [دانشگاه تهران، 1964].

______. **كتاب المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**. ج 2. طهران: مكتبة الأسدي، 1966.

______. **المطالب العالية من العلم الإلهي، ج 3: في ذكر الصفات الايجابية وهي كونه سبحانه قادراً، عالماً، حيًا**. تحقيق أحمد حجازي السقا. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.

ريكور، بول. **فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء**، ترجمة عدنان نجيب الدين، ط 2. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.

سيف الدين الآمدي، علي بن محمد. **كشف التمويهات في شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات للرئيس ابن سينا. ويليه لباب الإشارات والتنبيهات تأليف الإمام العلامة فخر الدين الرازي**؛ تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.

الطوسي، نصير الدين. شرح الإشارات والنبيهات، في: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الإشارات والتنبيهات**. مع شرح نصير الدين الطوسي؛ تحقيق سليمان دنيا. ج 4. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1980.

كانط، إيمانويل. **الدين في حدود مجرد العقل**. نقله إلى العربية فتحي المسكيني. بيروت: جداول، 2012.

النراقي، محمد مهدي بن أبي ذر. **شرح الإلهيات من كتاب الشفاء**. باهتمام مهدي محقق. طهران: [مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه مك كيل]، 1985.

النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. ج 1. ط 8. القاهرة: دار المعارف، 1981.

الأجنبية

Grondin, Jean. *La Philosophie de la religion*. 2ème éd. mise à jour. Paris: Presses universitaires de France; Beyrouth: Point Delta, 2012. (Que sais-je?: Philosophie; 3839)

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Sur l'origine radicale des choses (1697); La Cause de Dieu, défendue par sa justice, elle-même conciliée avec toutes ses autres perfections et la totalité de ses actions (1710)*. Introd. et commentaires par Pierre-Yves Bourdil; trad. par Martine Etrillard et Pierre-Yves Bourdil. Paris: Hatier, 1990. (Profil. Hatier, 712)

Warin, François [et al.]. *Les Grandes notions de la philosophie*. Paris: Ellipses, 2001.

جورج كانغيلم

Georges Canguilhem

ما هي الأيديولوجيا العلمية؟*

What is Scientific Ideology?

ترجمة: إياس حسن**

Translated by Eias Hassan***

ملخص: يعرّف كانغيلم «الأيديولوجيا العلمية» بأنها الخطاب الذي يسبق علمًا قيد التأسيس، بعد أن يستند إلى علم قائم، ويحاكيه في مناهجه ومعطياته. فيكتسب من خلال طموحه لكي يكون علما، صفةَ «أيديولوجيا علمية». تشكل هذه الأيديولوجيا بطبيعتها عقبة ابستمولوجية، لكنها في الوقت ذاته تشكل، بما تطرحه من إشكالات وتحرض من نقد، دافعا أمام تأسيس العلم الجديد الذي يطرد هذه الأيديولوجيا، ويظهر ليس تماما في الموقع الذي أشارت إليه، بل بانزياح عنه.

الكلمات المفتاحية: الأيديولوجيا العلمية، الإبستيمولوجيا، تاريخ العلوم، العلم الزائف، نظرية التطور

Abstract: Canguilhem defines «scientific ideology» as the discourse that precedes a science in the process of foundation that itself relies on an existing science whose methodology and suppositions it emulates. In its aspiration to become a science, the discourse acquires the character of a «scientific ideology.» It is in the nature of this ideology to form an epistemological obstacle, but simultaneously through the problems and criticism it raises, the discourse forms the impetus to found the new science, which dislodges this ideology and does not entirely appear in the place the ideology indicated, but rather appears displaced.

Keywords: Scientific Ideology, Epistemology, History of Sciences, False Science, Evolutionism

* المرجع: بحث من كتاب **الأيديولوجيا والعقلانية في تاريخ علوم الحياة:**

Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie: Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*. 2ème éd. revue et corrigée. Paris: J. Vrin, 1981. (Problèmes et controverses)

** مدرّس الأمراض الجلدية والزهرية في جامعة تشرين، سورية.

*** Lecturer in Department of Dermatology – Tishreen University, Syria.

ما الأيديولوجيا العلمية؟ هذا السؤال تطرحه، كما يبدو لي، **ممارسة تاريخ العلوم**، وربما تكون الإجابة عنه مهمة بالنسبة إلى نظرية تتناول تاريخ العلوم. في الواقع، أليس من المهم أن يُعرف، قبل كل شيء، ما يزعم تاريخُ العلوم أنه تاريخ له؟ من السهل ظاهريًا الإجابة بأن تاريخ العلوم هو تاريخ هذه الأشكال من الثقافة التي تسمّى علومًا. ومن الضروري أيضًا أن يشار بشكل دقيق إلى المعايير التي تقرر اعتبار هذه الممارسة أو هذا الميدان، في هذه الحقبة أو تلك من التاريخ العام، علمًا يستحق هذا العنوان أم لا، لأن المقصود بالتحديد هو لقب، أي استحقاق لا يوهب بسهولة. وبعد ذلك، لا بدَّ من طرح سؤال عن معرفة هل كان على تاريخ العلم الأصيل أن يَستبعِد، أو يتحمل، أو يتبنّى، ويحوي أيضًا تاريخ علاقات استبعاد غير الأصيل عن طريق الأصيل. نقول «كف يد» عن قصد بمعنى زوال حيازة قانونية عن ممتلكات مكتسبة بطريقة مشروعة. لقد توقفنا منذ عهد بعيد عن أن نضع، مثلما كان يفعل فولتير، المعتقداتِ الباطلة والعلومَ الزائفة في حساب الدسائس والخدع التي اخترعها بطريقة كلبية الدراويشُ الحاذقون وتعهدتها حاضناتٌ جاهلات[1].

من البديهي أن ما يكمن هنا يزيد عن كونه مشكلة تقنية أو منهجًا تاريخيًا يخص ماضي المعارف العلمية بالشكل الذي أعيد بناؤه به انطلاقًا من الوثائق والأرشيفات؛ فالمشكلة في الحقيقة إبستيمولوجية تخص الطريقة الدائمة في تأسيس المعارف العلمية تاريخيًا.

طرح البروفسور سوكودولسكي (Suchodolski)، في تقريره المقدَّم إلى الندوة الأولى للمؤتمر الثاني عشر العالمي لتاريخ العلوم: «عوامل تطور تاريخ العلوم»، سؤالًا مماثلًا على النحو التالي: «إذا كان تاريخ العلوم بكامله حتى أيامنا هذه تاريخًا لـ ‹ضد العلم›، فهذا يثبت بالتأكيد أن تاريخ العلم، بصفته تاريخًا للحقيقة، لا يمكن أن يكون على نحو آخر، وربما لن يكون في المستقبل على نحو آخر... مستحيل الإنجاز. إنها فرضية تنطوي على تناقض داخلي»[2]. سيكون علينا أن نعود إلى هذا التصور عن **ضد العلم** ونتساءل إلى أي مدى يتوافق أو لا يتوافق مع ما يمكن أن نقصده بأيديولوجيا.

في الواقع، يُطرح سؤالنا ضمن **ممارسة** تاريخ العلوم؛ إذ لو بحثنا لدى مؤرخي العلوم، حتى الآن، كيف قدموا جوابًا عن سؤالنا، وهو سؤال لا يطرحه كثيرون على أنفسهم، فإننا نلمس غيابًا مذهلًا لمعايير تحديد الأيديولوجيا. قلة من مؤرخي الرياضيات تجد مكانًا لدراسة الخصائص السحرية أو الرمزية للأعداد وللأشكال على أنها من اختصاص موضوعهم. وإذا ما وَجد مؤرخو علم الفلك أيضًا حيزًا للتنجيم، رغم أن كوبرنيكوس قلب الأسس الوهمية للأبراج

(1) راجع مادة «Préjugé» في **المعجم الفلسفي**.

(2) *Actes: XIIe congrès international d'histoire des sciences, 1. A, colloques, textes des rapports* (Paris: A. Blanchard, 1968), 34.

رأسًا على عقب منذ سنة 1543، فهذا فقط لأن علم فلك المواقع (de position) مدين لعلم التنجيم بقرون عدة من المشاهدات. لكن عددًا كبيرًا من مؤرخي الكيمياء متنبّه إلى تاريخ الخيمياء ويدمجه في تعاقب «مراحل» الفكر الكيميائي. أمّا مؤرخو العلوم الإنسانية، كعلم النفس مثلًا، فإنهم يقدمون برهانًا على خلل كبير؛ إذ نجد تاريخًا لعلم النفس، وهو تاريخ برِتْ (Brett)، يخصص ثلثي صفحاته لعرض نظريات حول الروح والوعي وحياة النفس، وهي في معظمها سبقت ظهور كلمة سيكولوجيا بالذات، وأكثر من ذلك، سبقت تكوين التصور الحديث عنها.

***

هل تعبير «أيديولوجيا علمية» تعبير موفَّق؟ هل يصلح بشكل ملائم للإشارة إلى، ولتحديد، مجمل الصياغات الخطابية التي تطمح إلى أن تكون نظريات، وجميع التمثُّلات المتماسكة إلى هذا الحد أو ذاك عن العلاقات بين الظواهر، وكاملِ المَحاور المستدامةَ نسبيًا التي في نهايتها فَسّر الإنسان تجربته الحياتية، أي باختصار، مجمل هذه المعارف الزائفة التي انكشف زيفها عن طريق واقع، وفقط واقع، أن علمًا يتأسس بشكل جوهري من خلال نقدها؟

تعود حظوة مفهوم الأيديولوجيا، هذه الأيام، إلى أصول لا تقبل التشكيك؛ فالمفهوم هذا يتأتى من تبسيط فكر كارل ماركس. إن الأيديولوجيا تصور إبستيمولوجي ذو وظيفة جدالية، ويُطبَّق على منظومات من التمثّلات التي تعرب عن نفسها في لغة السياسة والأخلاق والدين والميتافيزيق، وهذه اللغات تقدم نفسها على أنها تعبير عن الأشياء كما هي، في حين أنها وسائل حماية ودفاع عن وضع محدد، أي عن منظومة العلاقات بين البشر أنفسهم وبينهم وبين الأشياء. يشجب ماركس الأيديولوجيات باسم العلم الذي يزعم أنه يؤسسه: وهو علم البشر الذين يصنعون تاريخهم الخاص، من دون أن يصنعوه، مع ذلك، تبعًا لرغباتهم.

طرح السؤال عن الكيفية التي شحن بها ماركس مصطلح الأيديولوجيا، المأخوذ من الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر، بالدلالة التي يحملها هذه الأيام. لقد كانت الأيديولوجيا تعني، بحسب كابانيس (Cabanis) وديستوت دوتراسي (de Tracy)، علم نشأة الأفكار وتكوّنها. وكان مشروعها معالجةَ الأفكار بصفتها ظواهر طبيعية تعبّر عن علاقة الإنسان، بصفته عضوية حية وحساسة، بمحيط حياته الطبيعي. ومع ذلك، كان الأيديولوجيون، كوضعيين قبل ظهور المصطلح، ليبراليين معارضين للاهوتيين وللميتافيزيقيين. كان سلوك بونابرت السياسي قد أوهم في البداية هؤلاء الليبراليين، إذ كانوا يعتقدون أنه منفّذ وصية الثورة الفرنسية. وعندما أصبح هؤلاء البونابرتيون مضادين لنابليون، صب عليهم جام غضبه بالازدراء[3] وبالمنغصات، فكان هو الذي قلب الصورة التي أراد الأيديولوجيون أن يعطوها عن أنفسهم. وهكذا، باسم الواقعية السياسية،

(3) «الازدراء التي أعرب عنه [نابليون] تجاه رجال الصناعة أكمل ازدراءه تجاه الأيديولوجيين»: Karl Marx, *La Sainte Famille*, VI, III, c ; Combat critique contre la Révolution française.

التي جعلت التشريع يستند إلى معارف القلب البشري ودروس التاريخ، دينت الأيديولوجيا على أنها ميتافيزيقا أو فكر فارغ.

نرى إذًا أن ماركس احتفظ، بالمعنى الذي أعطاه لمصطلح «أيديولوجيا»، بفكرة قلب الصلة بين المعرفة والشيء؛ ذلك أن الأيديولوجيا التي كانت تدل في البداية على علم طبيعي يتناول اكتساب الإنسان أفكارًا منسوخة عن الواقع بالذات، أصبحت تشير إلى أي منظومة من الأفكار تنجم عن وضع محكوم منذ البداية بتجاهل الصلة الحقيقية بالواقع. توجد الأيديولوجيا، بحسب ماركس، حينما تحرف الانتباه عن موضوعها الخاص.

لكن هل مفهوم الأيديولوجيا العلمية متضمَّن، من دون تمويه، في المفهوم العام للأيديولوجيا بالمعنى الماركسي؟ الجواب للوهلة الأولى: كلا؛ ففي كتاب **الأيديولوجيا الألمانية** يقيم ماركس معارضة صريحة بين الأيديولوجيات السياسية والقضائية والاقتصادية والدينية من جهة، والعلم الاقتصادي من جهة ثانية، وهو العلم الذي كان ينوي إنشاءه. فالعلم يثبت أصالته بتمزيق الحجاب الذي هو كامل حقيقة الأيديولوجيا، وحقيقتها الوحيدة. سيكون تعبير الأيديولوجيا العلمية إذًا مسخًا منطقيًا [تناقضًا في التعبير]. وبالتعريف، كل أيديولوجيا هي ابتعاد، بالمعنى المضاعف: البُعد والانزياح، بعدٌ عن الواقع وانزياحٌ قياسًا بمركز البحث الذي تظن أنها تنبثق عنه. يريد ماركس أن يُظهر أن الأيديولوجيات الاقتصادية ـ السياسية كلها، في مقارنتها بعلم الاقتصاد الماركسي، تبدو نتيجةَ وضع طبقي يمنع المثقفين البرجوازيين من أن يروا ضمن ما يعتقدون أنه مرآة، بمعنى علم يؤشر إلى الأشياء بالذات، شيئًا آخر غير صورة مقلوبة للعلاقة بين البشر أنفسهم وبينهم وبين الطبيعة. ولا واحدة من هذه الأيديولوجيات تقول الحقيقة حتى ولو كان بعضها أقل من غيره بُعدًا عن الواقع[4]، كلها مضلِّلة. علينا بالتأكيد أن نفهم من كلمة التضليل: خطأ أو ازدراء، وتواطؤ، وكذلك حبك خرافة مطَمْئنة لا واعية لحكم توجهه المصلحة[5]. باختصار، يبدو لنا ماركس أنه خصص للأيديولوجيا وظيفة تعويضية. إن الأيديولوجيات البرجوازية ردود أفعال تشير من خلال الأعراض إلى وجود أوضاع اجتماعية تتصف بالصراع، أي صراع الطبقات، وهي تنزع في الوقت ذاته، من الناحية النظرية، إلى إنكار المشكلة الملموسة التي يكمن وجودها وراء ظهور هذه الأيديولوجيات.

لكن، كما سيقال عن حق، أليس من اللافت أن ماركس في **الأيديولوجيا الألمانية**، لا يحسب العلم في عديد الأيديولوجيات؟ إنه أمر لافت في واقع الأمر. ما من شك في أن ماركس، في نقده لفيورباخ (Feuerbach)، يأخذ عليه أنه لم يفهم أن علم الطبيعة الذي يوصف بـ «الخالص» يستمد أهدافه

(4) يرى ماركس أن الأيديولوجيات السياسية عند الفرنسيين والإنكليز، في القرن الثامن عشر، أقل بُعدًا عن أسسها الواقعية من الأيديولوجيا الدينية عند الألمان.

(5) في البيان الشيوعي، يوصَف وهمُ الطبقة البرجوازية بتأبيد العلاقات الاجتماعية التي تكون فيها في موقع الهيمنة، بـ «تصور المستفيد».

ووسائله من التجارة والصناعة، أي من النشاط المادي للبشر. لكن هل ينطوي ذلك على عدم وجود أي فرق، في الكيان الإبستيمولوجي، بين هذا النمط من الخطاب الأيديولوجي الذي هو، في نظر ماركس، الاقتصاد الحر، وهذا النمط من الخطاب الذي ثبت بالاختبار، على غرار المغناطيسية الكهربائية أو ميكانيك الأجرام السماوية؟ من الصحيح تمامًا أن بناء علم الفلك في القرنين السابع عشر والثامن عشر اعتمد على صناعة أدوات بصرية ومقياس زمني؛ ففي القرن الثامن عشر كان تحديد خط الطول في البحر مسألة نظرية تستدعي تقنيةَ صناعةِ الساعات لغاية تجارية. ومع ذلك، ألم يكن ميكانيك الأجرام السماوية النيوتوني سيجد حاليًا، في تقنيات وضع قمر اصطناعي على مدار حول الأرض وريادة الفضاء، تأكيدًا تجريبيًا هائلًا، عن طريق تضافر الجهود التي تدعمها تقنيات واقتصادات متفاوتة المشارب تفاوتًا كبيرًا في ما يخص الأيديولوجيا المصاحبة؟ أن نقول عن علم الطبيعة إنه ليس مستقلًّا عن الأساليب المتعاقبة لاستثمار الطبيعة وإنتاج الثراء، فهذا لا يعني أن نرفض استقلالية إشكاليته وخصوصية منهجه، وهذا لا يجعله مرتبطًا على غرار الاقتصاد أو السياسة، بالأيديولوجيا المهيمنة للطبقة المهيمنة، في لحظة معيّنة، ضمن العلاقات الاجتماعية. وفي كتاب **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**، صادف ماركس ما يسمّيه «صعوبة»، وهو أن الفن، الذي يرتبط إنتاجه بالظرف الاجتماعي، يستطيع أن يحتفظ بقيمة دائمة في ما هو أبعد من شروطه التاريخية، وبعد اختفائها. هل يمكن الماركسية أن تنكر على الهندسة الإغريقية ما يعترف به ماركس للفن الإغريقي؟

لكن هل يمنعنا عدم القدرة على وضع المعارف العلمية في عديد الأيديولوجيات من أن نعطي تصور الأيديولوجيا العلمية معنى؟ علينا، في مقولة الأيديولوجيا، أن نميز بين المحتوى والوظيفة. يصرح ماركس بشكل واضح بأن الأيديولوجيات ستبلغ نهايتها عندما تنجز الطبقة، التي ستتولى بالضرورة مهمة إلغاء العلاقات الطبقية، واجبها الديالكتيكي، وحينئذ تنتهي وظيفة التضليل الأيديولوجي والسياسي والأخلاقي والديني. وهذا يفترض، ولنلاحظ جيدًا، أن المجتمع المتجانس والسلمي يحافظ على الوصف الصحيح لوضعه في نص ماركس، من دون انقلاب ولا قلب[6] [بلاغي] (chiasme). ومع ذلك، فإن التاريخ يستمر، بل علينا أن نقول إنه يبدأ. وهذا التاريخ أصبح تاريخ علاقات محددة مع الطبيعة. علينا إذًا أن نتساءل عمّا إذا كان يمكن أن تتأسس علاقات جديدة مع الطبيعة بكل وضوح وتنبؤٍ علميين مسبقين، الأمر الذي يعود بنا إلى التكهن بسير هادئ للعلم ضمن تاريخيته. أليس في الإمكان أن ندعم، في المقابل، أن الإنتاج المترقي للمعارف العلمية الجديدة يحتاج في المستقبل، كما احتاج في الماضي، إلى أسبقية المغامرة الذهنية على العقلنة، وإلى تجاوزٍ واثقٍ بنفسه، تمليه متطلبات الحياة والفعل، لما سيتم التعرف إليه والتثبت منه، بحذر وريبة، لكي يقيم الناس علاقاتهم بالطبيعة تبعًا لصلات جديدة آمنة بالكامل؟

(6) أو المقابلة العكسية، أو العكس: أسلوب بديعي إيقاعي، تتقابل فيه عناصر عبارتين بشكل معكوس، كقولك: «يجب أن نأكل لنعيش، لا أن نعيش لنأكل». (المترجم)

في هذه الحالة، ستكون الأيديولوجيا العلمية في آن واحد عقبة أمام إمكانية تشييد العلم، وستكون أحيانًا شرطًا له. في هذه الحالة، سيتوجب على تاريخ العلوم أن يحتوي تاريخًا للأيديولوجيات العلمية المعترف بها بناء على هذه الصفة. ما الفائدة من إعطاء مكانة إبستيمولوجية لهذا التصور؟ لنحاولْ إظهارها.

***

الأيديولوجيا العلمية ليست وعيًا زائفًا مثلما هي عليه الأيديولوجيا السياسية للطبقة. كما أنها ليست علمًا زائفًا؛ ذلك أن خاصية العلم الزائف تكمن في أنه لا يلتقي أبدًا مع الخطأ، ولا يتنازل عن أي شيء، وليس عليه أبدًا أن يبدل لغته. لا توجد بالنسبة إلى علم زائف حالة قبل علمية، ولا يمكن خطاب العلم الزائف أن يتعرض للتكذيب. باختصار، ليس للعلم الزائف تاريخ. أمّا الأيديولوجيا العلمية، فهي تمتلك تاريخًا: خذ مثلًا النظرية الذرية التي سنعود إلى حالتها. تصل الأيديولوجيا العلمية إلى نهايتها عندما يكون المكان الذي تحتله في موسوعة المعارف قد تقلَّده ميدان علمي قدَّم إثباتًا عمليًا لصلاحية معاييره العلمية. في هذه اللحظة، يكون قد حُكم على مجال معيّن من اللاعلم بالاستبعاد. إننا نقول «لا علم» بدل «ضد العلم» - الذي يستخدمه سوكودولسكي- فقط لكي ننبّه إلى واقع أن الأيديولوجيا العلمية تتضمن طموحًا صريحًا لكي تكون علمًا، وذلك بمحاكاة نموذجٍ ما من العلم سبق أن تأسس. يبدو لنا هذا الأمر جوهريًا؛ فوجود أيديولوجيات علمية ينطوي على وجودٍ موازٍ وسابق لخطابات علمية، وينطوي بالتالي على الفصل الحاصل بين العلم والدين. لنلاحظ حالة النظرية الذرية: يُنزل ديموقريطس وأبيقور ولوكريس فيزياءهم وسيكولوجيتهم منزلة العلم. إنهم يعارضون «ضد العلم»، وهو الدين بـ «ضد الدين» وهو العلم. الأيديولوجيا العلمية بالطبع هي تجاهل المتطلبات المنهجية والإمكانيات العملية للعلم في قطاع التجربة الذي تسعى إلى استكشافه، لكنها ليست الجهل، حيث الازدراء والرفض لوظيفة العلم. وهذا بالتالي يعني أن علينا أن لا نخلط على الإطلاق الأيديولوجيا العلمية مع المعتقدات الباطلة، لأن الأيديولوجيا تحتل، ولو بالتعدّي، موقعًا في فضاء المعرفة لا في فضاء الاعتقاد الديني. إضافة إلى ذلك، لا يمكن أن تعامَل كمعتقدات باطلة إذا ما اقتصرنا بدقة على المعنى الاشتقاقي[7]: فالمعتقدات الباطلة (superstitions) هي الإبقاء على اعتقاد من دين قديم لم يؤدّ منعه بفضل الدين الجديد إلى التخلص منه. أمّا الأيديولوجيا العلمية، فإنها تقع فوق المكان (sur-situé) الذي سيأتي العلم ليحتله؛ ليس فوقه تمامًا، إنما بانزياح عنه (dé-porté)؛ ذلك أن العلم عندما يأتي ليحتل مكانًا كانت الأيديولوجيا تشير إليه ظاهريًا، فإنه سيكون مكانًا غير المنطقة المتوقَّعة. مثلًا، عندما بنت الكيمياءُ والفيزياء المعرفةَ العلمية للذرة في القرن التاسع عشر، لم تظهر الذرة في المكان الذي كانت الأيديولوجيا الذرية قد خصصته لها، وهو

(7) الأصل الاشتقاقي من الجذر اللاتيني *superstare*، ومنه *superstes, superstitis*، بمعنى الناجي من الموت. (المترجم)

مكان «عدم القابلية للانقسام» [أو مكان الجوهر الفرد]، أي إن ما يجده العلم ليس ما كانت الأيديولوجيا قد اقترحت البحث فيه. لهذا، فإن بقاء الكلمات لا يدل على شيء عندما يكون سياق التوجهات والمناهج مختلفًا بمقدار ما تختلف تقنية ترذيذ المواد الصلبة عن طرائق البحث الذري الحديث، لدرجة أن ما كانت الأيديولوجيا تعلنه بسيطًا يتكشف في حقيقته العلمية عن تماسك التعقيدات.

نأمل أن نجد في نظرية ماندل (Mendel) عن الوراثة مثالًا آخر مقنعًا للطريقة التي حل فيه العلمُ محل الأيديولوجيا العلمية. يبحث معظم مؤرخي البيولوجيا لدى موبرتويس (Maupertuis) عن حدوس بعلم الوراثة، بسبب أنه كان مهتمًا في كتابه *Vénus physique*، بآلية انتقال الصفات الشكلية، الطبيعية أو الشاذة، وأنه لجأ إلى حساب الاحتمالات كي يقرر ما إذا كان تواتر شذوذ معيّن في عائلة ما تصادفيًا أم لا، وأنه فسر ظواهر الوراثة حين افترض أن ذراتِ البذور (séminaux) عناصر وراثية اقترن بعضها ببعض في لحظة التزاوج. غير أن مقابلة نصوص موبِرتويس مع نصوص ماندل فجّرت كل الفرق الذي يفصل العلم عن الأيديولوجيا التي يطردها. لم تكن الوقائع التي يدرسها ماندل وقائع تجمعت عن طريق فينومينولوجيا لا على التعيين، بل هي وقائع تحددت بالبحث، والبحث تحدد عن طريق المشكلة، وهذه المشكلة لا سوابق لها في الأدب ما قبل الماندلي. لقد ابتكر ماندل الخاصية «المميزة [الصفة]» (caractère) واعتبرها مبدأ أو عنصرًا لما ينتقل بالطريق الوراثي، وليس بصفتها عاملًا مبدئيًا للانتقال. كانت «الصفة»، تبعًا لماندل، تدخل في تنسيقات [توافيق] مع عدد «n» من الصفات الأخرى، وكان باستطاعة ماندل قياس تواتر عودة ظهورها على امتداد الأجيال المختلفة. لم يُبد ماندل أي اهتمام بالبنية أو بالإلقاح أو بالنمو. ولم يكن التهجين بالنسبة إلى ماندل وسيلة لإقامة ثبات أو عدم ثبات نمط إجمالي، بل كان وسيلة لتفكيكه؛ إنه أداة للتحليل، لفصل الصفات، شريطة العمل على عدد كبير من الحالات. لم يكن ماندل يولي الهجائن أهمية إلا لكي يرفض الموروث القديم عن الاهتمام بالتهجين. ولم يكن يهتم بالحالة الجنسية، أو بالصراع بين الفطري والمكتسب، أو بالتشكل المسبق والتخلق المتعاقب، لم يكن يهتم إلا بالتحقق، بفضل حساب التوافيق، من نتائج فرضيته[8]. في المقابل، كل ما أهمله ماندل هو الذي حظي باهتمام من ليسوا في الحقيقة أسلافه. إن أيديولوجيا الانتقال الوراثي في القرن الثامن عشر تعجُّ بالمشاهدات، بالقصص التي تخص عرض الهجائن الحيوانية أو النباتية، وظهور المسوخ. يمتلك هذا الفضول الشره الكثير من الغايات: البتّ بين أمر التشكل المسبق والتخلق المتعاقب، بين النظرية القائلة بالبويضة وتلك القائلة بالحيوان المنوي؛ ومن خلال ذلك تقديم حلول للمشكلات القانونية المتعلقة بالتبعية بين الجنسين، والأبوّة، ونقاوة السلالات، ومشروعية الأرستقراطية. تتقاطع هذه المشاغل مع مشكلات وراثة الصفات المكتسبة النفسية ـ الفيزيولوجية،

(8) Jacques Piquemal, *Aspects de la pensée de Mendel* (Paris: Palais de la découverte, 1965).

ومع السجال بين النزعة الفطرية[9] والحواسية[10]؛ فقد لقيت تقنية التهجين دعمًا بسبب اهتمام المهندسين الزراعيين من أجل البحث عن ضروب أفضل، كذلك بسبب اهتمام علماء النبات من أجل تحديد العلاقة بين الأنواع. إن كتاب **فينوس الفيزيائية** لموبِرتويس لا يمكن نقله، بفصله عن سياقه في عصره، بغية إقامة تقاطع جزئي مع بحث «تجارب على تهجين النباتات»[11]. لم يقع علم ماندل على محور الأيديولوجيا التي حل محلها، بسبب أن هذه الأيديولوجيا ليس لها محور واحد بل محاور كثيرة ؛ ولا واحد من محاور الفكر هذه كان المسارَ المصمم للعلم الذي أتى بعدها، فقد ورثتها من مخلفات أزمنة متفاوتة؛ فنظرية البويضة ونظرية الحيوان المنوي لا تعودان إلى الزمن ذاته كالذي للحجج الإمبريقية أو الأسطورية التي قُدمت لمصلحة الأرستقراطية. وقياسًا بعلم الوراثة، تُعتبر أيديولوجيا الوراثة (والكلمة هنا تصعد من العلم صوب الأيديولوجيا، وفي حالة النظرية الذرية، نزلت من الأيديولوجيا صوب العلم) مفرطة في طموحها الذي هو طموح ساذج لحل مشكلات عدة ذات أهمية نظرية وتطبيقية ـ قانونية، من دون أن تتفحص أساسها. هنا تختفي الأيديولوجيا بالتناقص أو بالتأكّل، لكن بعد زوالها كعلم سيئ التأسيس تظهر كأيديولوجيا. إن توصيف تجمع معيّن من المشاهدات والاستنباطات (déduction) على أنه أيديولوجيا أمر لاحق لنزع توصيفها كعلم من جهة خطاب يحدد حقل صلاحيتها ويقدم براهينه عن طريق تماسك نتائجه واكتمالها.

وإذا كان من المفيد تعليميًا، من أجل إعطاء مكانة للأيديولوجيات العلمية، دراسةُ كيف تختفي، فإن الفائدة أكبر في دراسة كيف تظهر. إننا نقترح تفحصًا موجزًا لنشأة أيديولوجيا علمية في القرن التاسع عشر، وهي النزعة التطورية.

يقدم لنا عمل هربرت سبنسر حالة من المفيد تحليلها؛ فقد اعتقد سبنسر أنه يستطيع صوغ قانون ميكانيكي للتطور الكوني، عن طريق تطور من البسيط إلى المعقد عبر التمايز المتعاقب. وكان يرى أن الانتقال من الأكثر تجانسًا إلى الأقل تجانسًا، من الأقل تفردًا إلى الأكثر تفردًا، يضبط بشكل كوني تشكلَ النظام الشمسي، والعضويةَ الحيوانية، والأنواعَ الحية، والإنسانَ، والإنسانيةَ المتجسدة في المجتمع، وحصيلةَ الفكر والفعالية البشرية، وفي المقام الأول اللغة. يعلن سبنسر أنه حصل على قانون التطور هذا عن طريق تعميم مبادئ علم الأجنّة لكارل إرنست فون بير (K. E. von Bear) (**حول نمو الحيوانات** ـ 1828 *Uber Entwickelungsgeschichte der Thiere*). ثم أتت طباعة **أصل الأنواع** (1859) لتثبّت سبنسر على اقتناعه بأن منظومته في التطور المعمم تظهر في مستوى من الصلاحية العلمية، مثله مثل مستوى البيولوجيا الداروينية. لكن لكي يقدم سبنسر

(9) النزعة الفطرية (innéisme): معتقد فلسفي يعتبر أن البنى العقلية فطرية أو غريزية، تأتي مع الولادة. (المترجم)

(10) النزعة الحواسية (sensualisme): معتقد فلسفي يعتبر أن المعارف البشرية والتصورات الواعية تنبثق عمّا تقدمه الحواس فقط. (المترجم)

(11) أو *Versuche uber Pflanzenhybriden*، وهو التقرير الذي كتبه ماندل سنة 1865. (المترجم)

إلى قانون التطور ضمانَ علم أكثر يقينية من البيولوجيا الجديدة، يزعم أنه استنبط (déduire) ظاهرة التطور من قانون حفظ الطاقة عن طريق عدم استقرار المتجانس[12] [لإثبات أن الحالات المتجانسة ليست مستقرة] (Instabilité de l'homogène). وإذا ما تتبّعنا مسار تفكير سبنسر في تطويره لعمله، يظهر أن بيولوجيا فون بير في البداية، وبيولوجيا داروين في ما بعد، قدمتا له شفيعَ الضمانِ العلمي بخصوص مشروعِ مهندسٍ في المجتمع الصناعي الإنكليزي في القرن التاسع عشر، وهو: تأييد المقاولة الحرة والنَزعة الفَردية السياسية الموافقة لها، وكذا للمزاحمة الاقتصادية. يخلص قانون التمايز إلى تقديم الدعم إلى الفرد في مواجهة الدولة، لكن إذا ما انتهى صراحة إلى ذلك، فهذا ربما لأنه كان قد بدأ بشكل مضمر من هنا.

إن توسع علم الميكانيك وعلم الأجنّة التخلقي المتعاقب والبيولوجيا التحولية، إلى خارج حقول النمو المضبوط لكل علم من هذه العلوم، لا يمكن أن يكون مفيدًا لأي منها. وإذا توسعت خلاصاتٌ نظرية تخص نطاقًا محددًا، مفصولةٌ عن إرهاصاتها ومتحررة من سياقها، إلى التجربة البشرية بكاملها، وبالتحديد إلى التجربة الاجتماعية، ماذا ستكون غاية هذا السعي إلى امتداد الطابع العلمي وسريانه؟ إنها غاية عملية؛ ذلك أن الأيديولوجيا التطورية تعمل كتسويغ تلقائي لمصالح نمطٍ من المجتمع، هو المجتمع الصناعي الذي يخوض صراعًا مع المجتمع التقليدي من جهة، ومع المطالب الاجتماعية من جهة أخرى. إنها أيديولوجيا ضد لاهوتية من جهة، وضد اشتراكية من جهة أخرى. ونحن نعثر هنا على التصور الماركسي للأيديولوجيا، بصفتها تَمثُّلًا للواقع الطبيعي أو الاجتماعي الذي لا تكمن حقيقته في ما يقوله بل في ما يسكت عنه. بالطبع، لا تُختصر النظرية التطورية في القرن التاسع عشر بأيديولوجيا سبنسر. ومع ذلك، فإن هذه الأيديولوجيا لونت بشكل دائم إلى هذا الحد أو ذاك أبحاث علماء اللغة وعلماء الإثنولوجيا، وشحنت بمعنى دائم مفهوم «البدائي»، وأمّنت للشعوب المستعمِرة راحة ضمير. وما زلنا نجد بقايا منها تمارِس فعلَها في سلوك المجتمعات المتقدمة تجاه المجتمعات التي تسمّى «نامية»، حتى بعد أن ظهر أن الإثنولوجيا الثقافية، وهي تعترف بتعدد الثقافات، تمنع أيًا منها من أن تجعل نفسها معيارًا للتقييم ومقياسًا لدرجة إنجاز الأخرى. وأخذت علوم اللغة والإثنولوجيا والسوسيولوجيا المعاصرة، بعد أن تخلصت من أصولها التطورية، تقدم البرهان على أن الأيديولوجيا تختفي عندما

(12) قانون وضعه سبنسر، ورد عنه في **الموسوعة العربية**: فالتطور عند سبنسر هو «تجمع لأجزاء المادة يصاحبه تشتيت للقوة والحركة، تنتقل المادة في أثناء ذلك من حالة التجانس اللامحدود إلى حالة اللاتجانس المحدود المتسق»، فهو انتقال الكائن وترقّيه من المتجانس إلى المتنوع وتكامله على هذا النحو، أي تحوله من حال إلى حال، وهو قانون الطبيعة.

كذلك: تحدث سبنسر عن نفسه قائلًا إن «جرثومة فلسفتي ظهرت عندما توصلت الى حقيقة بيولوجية أساسها: إن الأنواع الدنيا من الحيوان تتألف أجسامها من أجزاء متماثلة لا يتوقف بعضها على بعض؛ وأمّا الأنواع العليا من الحيوان، فتتألف أجسامها من أعضاء متباينة تعتمد في أعمالها ووظائفها على بعضها البعض. وهذه نتيجة استقرائية وصلت إليها من أبحاثي وتجاربي في ميدان الدراسات البيولوجية. وهذه الحقيقة تصدق كذلك على جماعات الأفراد، فكأن المجتمع ـ شأنه شأن أي كائن حي ـ يبدأ متجانسًا ثم يميل إلى التفرد والانتقال من المتجانس إلى اللا متجانس». (المترجم)

تتبدل الشروط التاريخية لإمكانية وجودها. لم تبق النظرية العلمية للتطور تمامًا على ما كانته الداروينية، لكن الداروينيةَ تُعتبر لحظةً أساسية لا تنفصل عن تاريخ تأسيس علم التطور، في حين أن الأيديولوجيا التطورية هي بقايا مُعطَّلة في تاريخ العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر.

***

نعتقد أننا حددنا، من خلال تحليل بضعة أمثلة، حقل ظهور الأيديولوجيات العلمية وطريقة تكوينها. نؤكد أيضًا، من أجل تحديد خصائصها، أنه ينبغي ألّا تُخلط مع أيديولوجيات رجال العلم، أي الأيديولوجيات التي يأتي بها العلماء عبر الخطابات التي يحاولون بها تعيين تيمات مناهجهم في البحث وعلاقتها بالموضوع، وعبر الخطابات التي يحددون بها الموقع الذي يحتله العلم في الثقافة، قياسًا بالأشكال الأخرى من الثقافة؛ أيديولوجيات رجال العلم هي أيديولوجيات فلسفية. أمّا الأيديولوجيات العلمية، فهي بالأحرى أيديولوجيات الفلاسفة، أي خطابات ذات طموح علمي اعتمدها أناس ما زالوا، في المهنة، رجال علم مفترضين أو معتدّين بأنفسهم؛ ففي القرن الثامن عشر كانت فكرتا **الطبيعة والتجربة** تصورين أيديولوجيين لدى رجال العلم، وفي المقابل كانت فكرة «جزيء عضوي» (لـ بوفون Buffon)، أو فكرة «سلم الكائنات» (لـ بونت Bonnet) تصورين في الأيديولوجيا العلمية ضمن التاريخ الطبيعي.

هكذا نصل إلى الخلاصات التالية:

ـ إن الأيديولوجيات العلمية منظومات تفسيرية، يتصف موضوعها بالمبالغة، قياسًا بمعيار العلمية الذي تطبقه عليه بالاستعارة.

ـ هناك دومًا أيديولوجيا علمية تسبق العلم في الحقل الذي سيأتي هذا العلم ليتأسس عليه؛ وهناك دومًا علم قبل أيديولوجيا، في حقل جانبي تستهدفه هذه الأيديولوجيا بشكل موارب.

ـ يجب ألّا تُخلط الأيديولوجيا العلمية مع العلوم الزائفة ولا مع السحر ولا مع الدين. إنها، على غرارها، تستمد زخمها من حاجة غير واعية للولوج المباشر إلى الكُلّية، لكنها إيمان **يحيد ببصره** صوب علمٍ قد تأسس مسبقًا، وهي تعترف له بالامتياز وتسعى لمحاكاة أسلوبه.

علينا، ضمن هذه الشروط، أن نختم من حيث بدأنا، ونطرح نظرية في تاريخ العلوم تضيء له ممارسته.

إن تاريخًا للعلوم يتناول علمًا ضمن تاريخه بصفته تعاقبًا لتمفصل **وقائع الحقيقة**، ينبغي له ألّا ينشغل بالأيديولوجيات. وإننا نفهم أن المؤرخين في هذه المدرسة يتركون الأيديولوجيا لمؤرخي الأفكار، أو يتركونها للفلاسفة، وهو الأسوأ.

إن تاريخًا للعلوم يتناول علمًا في تاريخه كتطهير لـ **معايير التحقق** ليس أمامه إلا أن ينشغل بالأيديولوجيا العلمية؛ فالتمييز الذي وضعه باشلار بين تاريخ العلوم البائدة (périmé) وتاريخ العلوم

السائدة [الذي تحقق] (sanctionné) يجب أن ينفصل ويتشابك في آن واحد؛ إذ إن إقرار الحقيقة أو الموضوعية يحمل بذاته إدانة للبائد. لكن إذا لم يخضع ما سيكون في ما بعد بائدًا للتحقق في البداية، فهذا لأن ما من داع لأن يؤدي التحقق إلى إظهار الحقيقة.

وهكذا يمنعنا الفصل بين الأيديولوجيا والعلم من إقامة اتصالية في تاريخ العلوم بين بضعة عناصر من أيديولوجيا احتفظ بها العلم ظاهريًا، والبناء العلمي الذي خلع الأيديولوجيا؛ خذ، مثلًا، البحث في **حلم دالامبير** (*Rêve de d'Alambert*) [لديدرو] عن استباقات لـ **أصل الأنواع**. لكن التشابك بين الأيديولوجيا والعلم يجب أن يمنع إرجاع تاريخ علم ما إلى سطحية عرض تاريخي، أي إلى لوحة من دون ظلال نافرة.

على مؤرخ العلوم أن يعمل ويقدم عمله على صعيدين، فإذا لم يحصل العمل ويقدَّم بهذا الشكل، وإذا لم يميز خصوصية الأيديولوجيا العلمية ولم يجد لها مكانًا - وهو مكان على مستويات مختلفة لمختلف صعد الحالة العلمية ـ فإن تاريخ العلوم مهدَّد بألّا يكون أكثر من أيديولوجيا، وهذه المرة، بمعنى وعي زائف بموضوعه. بهذا المعنى تكون الأيديولوجيا معرفة بعيدة عن موضوعها المعطى بمقدار ما تعتقد أنها ملتصقة به؛ وهذا هو الجهل من حيث إن المعرفة النقدية لمشروعها ولمشكلتها تعلم أنها تقف في البداية على بُعد من موضوعها الذي تشيد إجرائيًا.

ولمن لا يرغب في أن يضع تاريخًا سوى تاريخ الحقيقة، فإنه يضع تاريخًا موهِمًا. لقد كان سوكودولسكي على حق بشأن هذه النقطة: تاريخ الحقيقة وحدها مفهوم متناقض.

صدر حديثًا

عزمي بشارة

ثورة مصر

الجزء الأول

من جمهورية يوليو إلى ثورة يناير

لا يكتفي البحث في الثورة المصرية (25 كانون الثاني/يناير 2011) بتشخيص سبب من أسبابها بشكل منعزل أو بحث حادثة بعينها، بل يفترض معالجة خلفياتها التاريخية والانتقال بعدها إلى تكوّن الفاعلين التاريخيين ونشوء الحالة الثورية. ولأن غرضنا في هذا الكتاب هو إنتاج بحث توثيقي عن هذه الثورة؛ لذا حمّلنا الجزء الأول منه "من جمهورية يوليو إلى ثورة يناير" عرضًا تاريخيًا منذ صعود جمهورية يوليو (1952) وحتى أزمتها في نهاية عصر مبارك (2011). وهو عرض ضروري أيضًا لفهم الثورة نفسها وما جرى بعدها، أي الانقلاب العسكري عليها في 3 تموز/يوليو 2013، وهو موضوع الجزء الثاني "من الثورة إلى الانقلاب" من هذا الكتاب.

محمد المصباحي*
Mohamed Mesbahi**

التمثيل والتأويل

بين ضرورة الإخفاء وواجب التبيين الدلالي لدى ابن ميمون

Allegories and Interpretation

Between the Need of Hiding the Truth Signification and the Duty of its Elucidation, According to Maimonides

ملخص: تتناول هذه الدراسة موقف ابن ميمون من دلالة إخفاء «كتب النبوة» للحقيقة عن الجمهور بالتمثيل والترميز، وتنبيه أهل الحكمة كي ينهضوا للكشف عنها. ولا سبيل للخروج من هذا القلق الدلالي بين ظاهر النص الديني وباطنه، والذي عبر عنه ابن ميمون بالحيرة، إلا بإدراك باطن النص الديني عن طريق العقل، وتستند هذه الدراسة في مصدرها إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الذي يشكّل الكتاب الرئيس لابن ميمون في المكتبة العربية.

الكلمات المفتاحية: التأويل، التمثيل، الحقيقة، الدلالة، ابن ميمون، ابن سينا

Abstract: This study examines the position of Ibn Maimoun (Maimonides) on the significance of the concealment of the truth from the masses in «books of prophecy» by using allegory and symbolism, as well as how he alerts people of wisdom to the process of concealment. It discusses the conclusion that there is no way to escape the semantic tension between the exoteric and esoteric aspects of religious texts, which Ibn Maimoun expressed as perplexing. It finds that the only way out of this tension is through a rational understanding of the esoteric content of the religious text, this paper is based on the main Maimonides's book in the Arab library, Dalalat Al-hairin.

Keywords: Interpretation, Analogy, Truth, Signification, Maimonides, Avicenna

* أستاذ متخصص في الفلسفة الإسلامية ورئيس برنامج الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر.
** Professor specialized in Islamic Philosophy and Head of the Philosophy Program at the Doha Institute for Graduate Studies, Qatar.

«... حتى إن الذي أراد أن يعلّم دون تمثيل ولا إلغاز، جاء في كلامه من الإغماض والإيجاز ما ناب عن التمثيل والإلغاز، كأن العلماء والحكماء منقادون نحو هذا الغرض بالإرادة الإلهية كما تقودهم أحوالهم الطبيعية».

ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 9.

«إن الأمر كما يقوله تامسطيوس، قال ليس **الوجود تابعًا للآراء، بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود**»

ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 182.

«فيلزم ضرورة أن يعتبر هذا الموجود على ما هو عليه، وتتخذ المقدمات ممّا يشاهد من طبيعته»

ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 185.

«إن معرفة الوحي انطلاقًا من مبادئ العقل النظري مستحيلة...».

فيخته، **مقالة في نقد الوحي**

لن ندخل في تفصيلات معنى عنوان كتاب ابن ميمون الرئيسي، **دلالة الحائرين**، الذي هو مصدر موضوعنا هذا، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن العنوان يفي بالغرضين الأساسيين لمشروعه الفكري؛ فهو **أولًا** كتاب في حكمة تنويع الدلالة وبيان معنى الضرورة البيداغوجية والعقدية في إخفاء الدلالة الحقيقية عن الجمهور بالتمثيل والترميز والإلغاز والحكي، سواء في كتب النبوة أو في كتب العلوم والفلسفة. وهو **ثانيًا** كتاب في منهجية تبديد **الحيرة**، أو الضلال الدلالي بين معاني الأسماء المقولة باشتراك الاسم، والأسماء المستعارة، والأسماء المقولة بتشكيك، والأسماء المقولة بتواطؤ في الاسم والمعنى معًا، والأسماء المشتقة. بعبارة أخرى، يسعى الكتاب إمّا بالدعوة إلى البقاء في حيّز التمثيل والتشبيه واتّباع ظاهر النقل والعمل به بالنسبة إلى الجمهور، وإمّا بالخروج من حقل الاستعارة والتمثيل بإعمال العقل للبحث عن باطن النص الديني، بالنسبة إلى أهل الحيرة من الخواص لتبديد ضلالهم الدلالي. ومعنى هذا أن الشعور بالتقابل بين ظاهر التمثيل والوعي بالإشكالات الدلالية ليس متاحًا لجميع الناس، وإنما هو نعمة يختص بها المؤمنون من أهل العلم، إذ «على قدر عقل كل ذي عقل تكون العناية به»[1].

استراتيجية الإخفاء الدلالي في مواجهة واجب التصريح بالحق

واضح أن صاحب كتاب **دلالة الحائرين** يعترف بأن أقوال الشريعة، لكونها تعرض حقائقها الجليلة في قوالب تمثيلية ومجازية وحكائية بسيطة، تُحْدث الحيرة الدلالية والالتباس المعرفي، الأمر الذي يفضي في نهاية الأمر إلى ضلال عقدي وانشقاق مذهبي. لكنه يبرر لجوء الشريعة إلى المخاطبة بهذه الأمور الغامضة بسببين هما: «**عظم الأمر وجلالته**، وكون **قدرتنا مقصّرة** عن إدراك أعظم الأمور **على ما هو**

(1) أبو عمران موسى بن عبيد الله بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تحقيق حسين آتاي (بيروت: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.])، ص 723.

عليه، خوطبنا بالأمور الغامضة»[2]. معنى هذا أن الغاية من إخفاء المعاني الحقيقية عن الجمهور هي إحداث **تمييز دلالي** يُفضي في النهاية إلى **تمييز بشري**، يتم بموجبه دفع الجمهور إلى حمل «الأسماء المشتركة» والأمور المبهمة على ظاهرها، في مقابل حث الفلاسفة على الذهاب وراء ظاهرها للكشف عن باطنها الحقيقي عبر منهج التأويل العقلي، وهو ما عبّر عنه بقوله: «أن يحملها [الأمثال] **الجمهور** على معنى على قدر فهمهم وضعف تصورهم، ويحملها ‹**الكامل**›، الذي قد عَلِم، على معنى آخر»[3].

يتعلق الأمر، إذًا، بمذهب يدافع فيه ابن ميمون عن **ازدواجية الدلالة** لا عن **ازدواجية الحق**، لأن الحق العلمي لا يدركه إلا أهل التأويل بالعقل، هذا العقل الذي «يَعتبر هذا الموجود على ما هو عليه، ويتخذ المقدمات ممّا يشاهد من طبيعته»[4]. أمّا ظاهر الكتب النبوية، فيصل إليه الجمهور عن طريق **الخيال** الذي لا يدرك الموجودات على ما هي عليه، وإنما كما تتراءى له على شكل أمثال وتشبيهات. لكن إذا كان منهج الإخفاء الدلالي يقوم بدور تورية الحق عن الجمهور، فإنه يقوم بدور تنبيه ذوي الفطرة الفائقة إلى وجود الحق، لحثّهم على كشف المعنى الخفي المتواري خلف الأمثال عن طريق استعمالهم العقل. بهذا النوع من الفصل الدلالي والخطابي، نعتقد أنه لم يقم بالخطوة الحاسمة التي أنجزها ابن رشد، والمتمثّلة في إعلانه صراحة أن ظاهر التمثيل الذي يدركه الخيال هو أيضًا حق، وأن هذا «الحق التمثيلي» لا يُضاد «الحق الماهوي» الذي يُجلّيه العقل بأساليبه الاستدلالية.

وإذا كان السبب الرئيسي لتوجيه الخطاب للجمهور على شكل أمثال وقصص هو ضعف قدراتهم العقلية التي لا تتجاوز حدود الخيال، فقد استخلص ابن ميمون من ذلك أن «لا مدخل لذكرهم في هذه المقالة»[5]، لأنهم من «**الذين لم يروا ضوءً** [كذا] **يومًا قط**، بل هم في ليلتهم يخبطون، وهم الذي قيل فيهم: ‹إنهم لا يعلمون ولا يفهمون، سيكونون في الظلمة›، **وخَفِي عنهم الحق جملة مع شدة ظهوره**، كما قيل فيهم : ‹إنهم لا يرون النور الذي يلمع في السماء›، وهم **جمهور العامة**»[6]. بل أكثر من ذلك، لم يكن مخاطَبه في مقالة **دلالة الحائرين** أولئك النُّظار من أهل الكلام الذين وقفوا في منتصف طريق الحق، والذين اكتفوا هم أيضًا باستعمال الخيال في صوغ مقدماتهم[7]،

(2) المصدر نفسه، ص 10.

(3) المصدر نفسه، ص 10.

(4) المصدر نفسه، ص 185.

(5) المصدر نفسه، ص 8.

(6) المصدر نفسه، ص 8.

(7) كثيرًا ما انتقد المتكلمين لسببين على الأقل، **أولهما** أنهم «في مواضع كثيرة يتبعون **الخيال**، ويسمونه عقلًا»، انظر: المصدر نفسه، ص 182؛ **وثانيهما** أن «... دلائل المتكلمين فمأخوذة من **مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة**، حتى أنهم يلتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء بوجه» (المصدر نفسه، ص 185). ويذهب إلى درجة وصف ما يؤوّلونه بالهذيان: «... لتكليفك تأويل **أمور لا تأويل لها، ولا وُضعت لتتأول**، فتحصل من ذلك التكلف على مثل **هذا الهذيان العظيم الذي يهذيه ويؤلف فيه أكثر فرق العالم في زماننا هذا**، لكونهم يريد كل منهم أن يوجد معاني ما لأقاويل لم يقصد بها قائلها شيئًا مما يريدونه هم، بل يكون أبدًا غرضك في أكثر الأمثال معرفة الجملة المقصود معرفتها...»، (المصدر نفسه، ص 16)؛ ويعمم ولاءه للفلسفة على جميع الأندلسيين من أهل ملته قائلًا: «**أمّا الأندلسيون من أهل ملتنا**، كلهم يتمسكون بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم ما تناقض قاعدة شريعة ولا تجدهم بوجه يسلكون في شيء مسالك المتكلمين. فلذلك يذهبون في أشياء كثيرة نحو مذهبنا في هذه المقالة في تلك الأمور النزرة الموجودة لمتأخريهم» (المصدر نفسه، ص 180).

وإنما كان مخاطَبه في مقالته «أهلُ البرهان» الذين ذهبوا إلى آخر الطريق، أولئك المتدينون الكاملون أخلاقيًا، الذين ارتاضوا العلوم العقلية بشيء من التوسع، فوجدوا فرقًا كبيرًا بين دلالات أسماء كتب النبوة وكتب الفلسفة، فوقعوا في ضلال معرفي وحيرة دلالية.

دور الأسماء في إخفاء الدلالة

كثيرًا ما يشير ابن ميمون إلى مسؤولية «الأسماء المشتركة» في إخفاء الحق وإحداث الضلال الدلالي، إلا أنه لا يجعل هذه الأسماء تحتكر وحدها فعل التضليل الدلالي، بل تشترك معها في هذه المهمة ثلاثة أسماء أخرى يستعرضها في هذا النص: «هذه المقالة غرضها الأول تبيين معاني أسماء جاءت في كتب النبوة: من تلك الأسماء **أسماء مشتركة**، فحَمَلها الجهال على بعض المعاني التي يقال عليها ذلك الاسم المشترك؛ ومنها **مستعارة**، فحملوها أيضًا على المعنى الأول الذي استعيرت منه؛ ومنها **مشكّكة**، فتارة يظن بها أنها تقال **بتواطؤ**، وتارة يظن بها أنها **مشتركة**»[8]. لا شك أن «الأسماء المقولة بتواطؤ» لا تثير أي التباس دلالي أو معرفي طالما أن ظاهرها كباطنها، فلا تتعدد دلالتها ولا تختلف عندما تقال على أشياء كثيرة؛ بينما «الأسماء المشككة»، التي لها دلالات مختلفة ومتناسبة بالقياس إلى دلالة واحدة مركزية تنسب إليها بنسب تختلف بالتقدم والتأخر أو بالشدة والضعف، تثير شيئًا غير قليل من الالتباس الدلالي، لأن دلالتها تقف في منتصف الطريق بين الأسماء المشتركة والأسماء المتواطئة، ممّا يجعل دلالاتها تجمع بين الوحدة والتعدد؛ أمّا «الأسماء المستعارة»، فهي التي تُنقَل دلالتها الظاهرة إلى دلالة باطنة على أن يكون بينهما تشابه أو نسبة.

هذا الاختلاف في فهم دلالات الأسماء الثلاثة هو السبب في اختلاف الخواص من الناس في مذاهبهم وفي وقوعهم في الحيرة. من هنا جاء الغرض الثاني من كتاب **دلالة الحائرين**، الذي هو تبديد الضلال والحيرة التي تثيرها الأمثال التي تضربها الكتب السماوية، والناتج من ترددها بين معاني الظاهر ومعاني الباطن، وبين النقل والعقل: «وتضمنت هذه المقالة غرضًا ثانيًا، وهو **تبيين** أمثال **خفية جدًا** جاءت في كتب الأنبياء، ولم يصدح بأنها مُثُل، بل يبدو للجاهل والذاهل أنها على ظاهرها ولا باطن فيها. فإذا تأملها (العالم بالحقيقة) وحملها على ظاهرها، حدثت له أيضا حيرة شديدة. فإذا **بيّنا** له ذلك المَثل، أو **نبهناه** على كونه مَثَلًا، اهتدى وتخلص من تلك الحيرة، ولذلك سميت هذه المقالة **دلالة الحائرين**»[9]؛ «فدلالة الحائرين»، وهي الدلالة العلمية، غير دلالة غير الحائرين (الجمهور)، وهي دلالة التمثيل. وتقسيم دلالة الأسماء الدينية بين الجمهور و«العلماء بالحقيقة»، كل بحسب طاقته المعرفية، يدل على الحكمة الإلهية. وإذا كان الغرض الثاني من تأليف الكتاب هو رفع الحيرة، فإن ابن ميمون لا يدّعي أنه قادر على رفع جميع الإشكالات التي تثيرها كتب النبوة، وإنما يرنو إلى

(8) المصدر نفسه، ص 5.

(9) المصدر نفسه، ص 6.

رفع أعظمها: «ولست أقول إن هذه المقالة دافعة لكل إشكال لمن فهمها، بل أقول إنها دافعة لأكثر المشكلات وأعظمها»(10).

وكما مر بنا، لم يكن لجوء كتب النبوّة إلى ضرب الأمثال، واستعمال الألغاز والرموز للتعبير عن «الأمور الغامضة»، عبثًا أو من باب المتعة الأدبية، وإنما كان نتيجة عجز مزدوج: عجز فكرنا عن إدراك «الأمور العظيمة»، وعجز لغتنا عن التعبير عنها(11). وبالفعل، كانت مسألة عجز قدرة اللغة البشرية على التعبير عن الحقيقة الإلهية يؤرق ابن ميمون كثيرًا، وكان يرجع إليها المرة تلو الأخرى، كلما تعلق الأمر بوصف الذات الإلهية(12)؛ فحتى صفات الوجود والوحدة والخلود مثلًا لا تفي بالتعبير عن تعالي الذات الإلهية ووحدانيتها، لأن هذه المحمولات تعبّر عن علاقات وإضافات وصفات مشتقة تُضفي التعدد والحركة عليها، وهذا ما كان يأباه ابن ميمون.

ليس تقصير قدرة الفكر على إدراك الأمور الجليلة (الغيبية) صفة عامة لجميع الناس، وإنما هو صفة يختص بها الجمهور، لهذا توجهت الكتب النبوية إليه بخطاب التمثيل. أمّا الخاصة من العلماء، فربما تواجههم مشكلة من نوع آخر، وهي عدم التعرف إلى المَثل على أنه مَثَل. من أجل هذا، كان على صاحب هذا الكتاب أن «ينبّه» العلماء إلى أن ما تتكلم عليه كتب النبوة هو مجرد تمثيل، وأنه ينبغي لهم رفع الغشاوة عن الأمثال والقصص، والكشف عن الحقائق التي تخفيها الأسماء المشتركة أو المستعارة في باطنها.

الجمهور لا يُحرَم نعمة الاطلاع على الحقيقة الدينية فحسب، بل يُحرم كذلك حتى المعرفة الطبيعية؛ إذ يُمنع على العلماء التصريح بما توصلوا إليه من كشوفات علمية للجمهور «لأنها **أمور** بينها وبين **العلم الإلهي** ارتباط عظيم، وهي أسرار من **أسرار** العلم الإلهي»(13)، وهو ما يعني أن عملية إخفاء الحقيقة بالتمثيل ليست حكرًا على الكتب الدينية، بل يقوم بها حتى العلماء أنفسهم: «واعلم أن **الأمور الطبيعية** أيضًا **لا يمكن التصريح بتعليم بعض مبادئها على ما هي عليه**، وقد علمتَ قولهم عليهم السلام ‹ولا تعطي قصة الخلق لاثنين [معًا]›. ولو بيّن أحدٌ تلك الأمور كلها في كتاب، لكان قد فسر لآلاف من الناس. ولذلك جاءت تلك المعاني أيضًا في كتب النبوة **بأمثال**. وتكلم [وا] فيها أيضًا

(10) المصدر نفسه، ص 6.

(11) عن كون الظاهر **مفيدًا** لصلاح أحوال الاجتماعات الإنسانية، والباطن **مفيدًا جدًا** في اعتقادات الحق، يقول: «وهكذا هي أمثال الأنبياء عليهم السلام: ظواهرها حكمة مفيدة في أشياء كثيرة، من جملتها صلاح أحوال الاجتماعات الإنسانية كما يبدو من ظواهر الأمثال وما أشبه ذلك من الأقاويل، وباطنها حكمة مفيدة جدًا في اعتقادات الحق على حقيقته» (المصدر نفسه، ص 13). ويضيف فوائد أخرى غير الفائدة الدلالية: «إعلم أن كل قصص تجده مذكورًا في التوراة، فهو لفائدة ضرورية في الشريعة، إمّا لتصحيح رأي هو قاعدة من قواعد الشريعة، أو لإصلاح عمل من الأعمال حتى لا يقع تظالم وعدوان» (المصدر نفسه، ص 708).

(12) عن عدم ملاءمة اللغة للتعبير عن حقائق ما بعد الطبيعة، نجده مثلًا يقول: «ولا تعتبر هذه المعاني الدقيقة التي يكاد تفوت الأذهان بالألفاظ المعتادة التي هي أكبر سبب في التخليط، لأن تضيق بنا العبارة جدًا جدًا في كل لغة حتى لا نتصور ذلك المعنى إلا بتسامح في العبارة، فما رمنا الدلالة على كون الإله لا كثيرًا، لم يقدر القائل يقول: إلا واحدًا، وإن كان الواحد والكثير من فصول الكم» (المصدر نفسه، ص 135).

(13) المصدر نفسه، ص 7.

الحكماء عليهم السلام **بألغاز وأمثال** اقتفاءً لأثر الكتب»[14]، وهذا ما جعل ابن ميمون يرفع اللجوء إلى التمثيل لإخفاء الحقيقة إلى مستوى الضرورة الإلهية الشاملة لجميع المشتغلين بالعلم: «حتى أن الذي أراد أن يُعلّم دون تمثيل ولا إلغاز جاء في كلامه من الإغماض والإيجاز ما ناب عن التمثيل والإلغاز، **كأن العلماء والحكماء منقادون نحو هذا الغرض بالإرادة الإلهية كما تقودهم أحوالهم الطبيعية**»[15].

وللحكماء طرق شتّى لاستعمال «منهج التعمية» الدلالية لإخفاء المعنى أو تبديد الدلالة في أمثال مختلفة بالنوع والجنس، حتى لا يستطيع أن يدركها إلا ذوو الحكمة والعلم. ويستعرض ابن ميمون أربعة من أساليب التعمية الدلالية قائلًا: «ولذلك لما قصد كل حكيم إلهي رباني ذو [ذي] حقيقة لتعليم شيء من هذا الفن، لم يتكلم فيه إلا بالأمثال والألغاز. وكثّروا الأمثال وجعلوها مختلفة بالنوع، بل بالجنس. [1] وجعلوا أكثرها يكون الغرض المقصود تفهيمه في **أول** المثل، أو في **وسطه**، أو في **آخره**، إذا لم يوجد مثال يطابق الأمر المقصود من أوله إلى آخره؛ [2] وجعل **المعنى** الذي يقصد إعلامه لمن يعلمه، وإن كان هو معنى واحدًا بعينه **مُفرَّقًا في أمثال كثيرة متباعدة**؛ [3] وأغمض من هذا كون **المثل الواحد بعينه مثلًا لمعانٍ شتى**، يطابق أول المثل معنى، ويطابق آخره معنى آخر. [4] وقد يكون كله **مثلًا لمعنيين متقاربين** من نوع ذلك العلم»[16].

هذه التمويهات كلها هي من أجل الحيلولة دون وصول الجمهور إلى حقائق الشريعة والطبيعة. ومع ذلك، شعر ابن ميمون بالحرج إزاء إذاعته تلك الحقائق في كتاب موجَّه إلى الجمهور والعلماء على السواء، هو **دلالة الحائرين**. لذلك نجده يقدم اعتذارًا عن إخراجه كتابه هذا للناس: «والله تعالى يعلم أني لم أزل أستهيب كثيرًا جدًا وضع الأشياء التي أريد وضعها في هذه المقالة، لأنها **أمور مستورة** لم يوضع فيها قط كتاب في الملة ... فكيف أبتدع أنا بدعة وأضع فيها؟»[17]. وهنا نجده يبحث عن غطاء عقدي لتبرير إقدامه على نشره «الأمور المستورة» في كتاب موجّه إلى الناس كافة، مستندًا في ذلك إلى مقدمتين ترجعان إلى الكتب النبوية: «لكني اعتمدت على **مقدمتين**: الواحدة قولهم في نظير هذا المعنى ‹لقد حان للرب أن يعمل إلخ›، والثانية قولهم ‹فليكن كل عملك لوجه الله›. فعلى هاتين المقدمتين اعتمدت فيما وضعت في بعض فصول هذه المقالة»[18]. وقد اضطره إلى ذلك واجب التصريح بالحق للعلماء ولو لم يوجد منهم إلا واحد: «وبالجملة، فإني الرجل الذي إذا انحصر به الأمر وضاق به المجال، ولا أجد حيلة في **إفادة حق تبرهنَ** إلا بأن يوافق ذلك **فاضلًا واحدًا**، ولا يوافق

(14) المصدر نفسه. (الحذف الذي وضع بين المعقوفين من عندي).

(15) المصدر نفسه، ص 9.

(16) المصدر نفسه.

(17) المصدر نفسه، ص 18؛ وهذا الاعتذار نجده عند أكثر من فيلسوف، وأشهرهم ابن رشد الذي اعتذر في فصل المقال قائلًا: «ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استجزنا أن نكتب في ذلك حرفًا ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان»، انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الإتصال، أو، وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 114.

(18) ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 18.

عشرة آلاف جاهل، **فإني أوثر قوله لنفسه**، ولا أبالي بذم ذلك الخلق الكثير وأدّعي تخليص ذلك الفاضل ممّا تنشب فيه وأدل حيرته حتى يكمل ويستريح»[19]. ومع ذلك، نلفيه حريصًا على أن يوصي بأن لا تُشرح مقالته هذه «وأنا أحلف بالله تعالى لكل من قرأ مقالتي هذه **أن لا يشرح منها ولا كلمة واحدة، ولا يبين لغيره منها إلا ما هو بيّن مشروح في كلام من تقدمني من علماء شريعتنا المشاهير**»[20]. نفهم من هذا الاعتذار وهذه الوصية أن الرجل كان موزعًا بين ضرورة الإخفاء، إخفاء الحق العلمي على الجمهور، وواجب التصريح به للعلماء.

نفهم من هذا أن الكتاب ليس كتابًا في الشريعة ولا في الفلسفة، وإنما هو بحث في المسافة التي توجد بينهما، أو هو نظر في التوفيق بين العقل والنقل بالنسبة إلى «المؤمن المتفلسف» حتى لا يتيه بين ما يَأمُر به الوحي وما يأمر به العقل: «... إذ ليس غرض هذه المقالة كلها، وكل ما هو من نمطها، هو علم الشريعة على الحقيقة، بل غرض هذه المقالة **تنبيه** رجل ديِّن قد اتضع[21] في نفسه، وحصل في اعتقاده صحة شريعتنا، وهو **كامل** في دينه وخُلُقه، ونَظَر في **علوم الفلاسفة** وعَلِم معانيها، وجذبه **العقل الإنساني** وقاده ليَحُله في محله، وعاقَتْه ظواهر الشريعة، وما لم يزل يفهمه أو يُفهَّم إياه من معاني تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة أو المشككة، فبقي في حيرة ودهشة: إمّا أن ينقاد مع عقله ويطرح ما عَلِمه من تلك الأسماء، فيظن أنه اطرح قواعد الشريعة، أو يبقى مع ما فهمه منها ولا ينجذب مع عقله، فيكون قد استدبر عقله وأعرض عنه. ويرى مع ذلك أنه قد جلب عليه أذية وفسادًا في دينه، ويبقى مع تلك **الاعتقادات الخيالية**، وهو منها على وجل ووخامة، فلا يزال في ألم قلب، وحيرة شديدة»[22]. يتضح من جديد أن المخاطَب الحقيقي لكتاب **دلالة الحائرين** ينبغي أن يكون مزدوج المرجعية، يجمع بين الشريعة والفلسفة: «أمّا هذه المقالة، فكلامي فيها مع **مَن تفلسف** كما ذكرت، وعَلِم علومًا حقيقية، **وهو معتقد للأمور الشرعية** حائر في معانيها التي حيرت فيها الأسماء المشكلة [المشتركة] والأمثال»[23]، وهذا يعني أن ازدواجية المخاطَب تنطوي على ازدواجية الإيمان، إذ بجانب العبادة النصية، هناك العبادة العقلية، وهي «إعمال الفكرة في الله وحده بعد حصول العلم به... [و] هي **العبادة الخاصة بالمدركين للحقائق**»[24].

---

(19) المصدر نفسه.

(20) ويضيف: «أمّا ما يفهم منها مما لم يقله غيري من مشاهيرنا، فلا يبينه لغيره ولا يتهافت للرد، لأنه قد يكون ما فهمه من كلامي خلاف ما أردته فيضرني جزاء لإرادتي نفعه... بل يتأملها كل من سقطت إلى يده، فإن شفت له غليلًا ولو في أمر ما من جملة ما يشكل فيشكر الله ويقنع بما فهم، وان لم يجد فيها شيئًا ينفعه بوجه فيحسبها كأنها ما ألفت، وإن ظهر له فيها فساد ما بحسب ظنونه فيتأوله فيحكم بالإبراء ولو بأبعد تأويل، كما فرض علينا في حق جمهورنا، فكيف في حق علمائنا وحملة شريعتنا المجتهدين في إفادتنا الحق حسب إدراكهم»، المصدر نفسه، ص 17.

(21) اتضع، وضُع: صار ذليلًا؛ اتضع أمام السلطة تذلل وخضع وخشع.

(22) المصدر نفسه، ص 5ـ6.

(23) المصدر نفسه، ص 11.

(24) المصدر نفسه، ص 717؛ عن **العبادة العقلية**، انظر ص 718 ـ 721، وهذه العبادة ترد عنده في مقابل العبادة بالخيال، أي بالأمثال والألغاز والقصص، وهي عبادة بالتقليد لا بالتفكير.

وبسبب ازدواجية المخاطَب، ربما يتهيأ للمرء أن هذا الكتاب يشبه كتب ابن رشد الثلاثة في وظائفها الثلاث: فقد كان غرض **فصل المقال** إخراج الخواص من أهل البرهان من حيرة الدلالة إزاء الأسماء والأمثال معًا نحو يقين الحقيقة؛ وكان هدف كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة** الرد على المتكلمين الذين استدبروا العقل، وأمُّوا قِبلة الخيال والتأويل المجازي[25]، في حين كانت مهمة كتاب **تهافت التهافت** الرد على «المتكلمين» الذين خلطوا جنس القول الفلسفي بجنس القول الكلامي، والبرهان بالجدل، والأسماء المتواطئة بالأسماء المشككة والأسماء المشتركة. لكن ابن ميمون بقي على مستوى كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي، أي إن مسعاه يدخل تحت طائلة المهمة النقدية، خصوصًا أنه ـ أي ابن ميمون ـ لم يتبع نصيحة ابن رشد عندما أذاع تأويلات الخواص على الجمهور: «ونحن إنما رُمنا أن نبين معاني التأويلات وظواهر النبوة للجمهور، ورأينا أيضًا أن تلك التأويلات إن نظرها **جاهل من جمهور الربانيين** فلا يصعب عليه منها شيء، إذ لا يستبعد الجاهل الغبي العَريّ عن معرفة طبيعة الوجود الممتنعات، وأن نظرها **كامل** فاضل فلا يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يحملها على **ظاهرها** فيكون قد أساء الظنة بالقائل واستجهله، وليس في ذلك هدّ لقواعد الاعتقاد؛ وإمّا أن يجعل لها **باطنًا** فقد تخلص وأحسن الظِّنة بالقائل، تبين له باطن ذلك القول أو لم يتبين»[26].

من التعدد الدلالي إلى التعدد المذهبي

جرت عادة معظم المتكلمين والفلاسفة أن يقدموا حلولًا للإشكالات المطروحة تنحاز إلى دلالة واحدة للاسم، الأمر الذي يؤدي في غالب الأحيان إلى السقوط في المحالات التي لا حل لها إلا بالانشقاق عن الشريعة أو التحول عن جادة الفلسفة نحو الكلام أو التصوف؛ (1) فمثلًا، بالنسبة إلى مسألة طبيعة **الذات الإلهية**، هناك من كان يدافع عن **وحدتها** البسيطة والمطلقة التي لا تقبل الصفات استنادًا إلى نصوص دينية، وهناك من كان يرى أنها وحدة واحدة **مركّبة** من ذات وصفات بناء على النصوص الدينية نفسها[27]. (2) وبالنسبة إلى مسألة **علاقة الله بالوجود**، كان هناك من يرى أنها علاقة **خلق** من عدم (المتكلمون)[28]، وهناك من يذهب إلى أنها علاقة **فيض** من الذات الإلهية (الفارابي وابن سينا)، وهناك من يبرهن على أن العالم هو نتيجة **شوق وتحريك** من الإمكان إلى الفعل (ابن رشد). (3) الانقسام نفسه في الدلالة والمذهب نسجله بصدد مسألة **علاقة الواحد بالوجود**، فهناك من يراها

(25) عن انتقاده المتكلمين: «وأما دلائل المتكلمين، فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة، حتى إنهم يلتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء بوجه» (المصدر نفسه، ص 185).

(26) المصدر نفسه، ص 10ـ11.

(27) أحيانًا نجد ابن ميمون نفسه ينحاز إلى الاشتراك في الاسم، يقول مثلًا: «فقد بان لمن يفهم معنى التشابه أنه تعالى إنما يقال عليه وعلى كل ما سواه موجود **باشتراك محض**، وكذلك إنما يطلق العلم والقدرة والإرادة والحياة عليه تعالى، وعلى كل ذي علم وقدرة وإرادة وحياة بالاشتراك المحض الذي **لا تشابه معنى بينهما أصلًا**» (المصدر نفسه، ص 134)؛ كما يقول: «وكما ذاته مباينة لذاتنا... كذلك فعله إليه مباينة لنسبة فعلنا إلينا أيضًا» (المصدر نفسه، ص 236)؛ عن الوجود باشتراك محض، انظر: المصدر نفسه، ص 1، 52، 125.

(28) يحرص على الجمع بين كونه توراتيًا وفيلسوفًا وينأى بنفسه عن المتكلمين: «لأن الدليل الذي يستدل به بعض المتكلمين على حدث العالم، وهو أقوى دلائلهم الذي لا يستقر لهم حتى أبطلوا طبيعة الوجود كله، وخالفوا كل ما بيّنه الفلاسفة، فاني أصل لمثل ذلك الدليل ولا أخالف طبيعة الموجود ولا ألتجئ لمكابرة المحسوسات» (المصدر نفسه، ص 185).

علاقة **ذاتية**، وهناك من يراها ذات طبيعة **عرضية** وإضافية، وهناك من يراها على شكل علاقة **مساوَقَة ومرادَفة**. (4) كما انقسم الرأي بين النُّظار حول مسألة **خلود النفس**: هل هو خلود لذاتها بمعزل عن الجسم الحالّة فيه، أم هو خلود للنفس بمعية الجسم؟ وهل هو خلود نوعي أو فردي؟ (5) كما انقسم الرأي حول **اسم الله**: هل له اسم واحد يدل على ذاته ولا اشتقاق فيه من فعل أو اسم آخر، أم له أسماء كثيرة مشتقة تعبّر عن ازدواجية في ذاته بين الذات والصفات، وهي الأسماء التي تتعلق بفعله لا بذاته، والتي يطبعها الاشتراك الاسمي مع صفات البشر؟ وهل تدل الأسماء المشتقة التي تُستعمل في وصف الذات الإلهية على تعدد فيها، أم أنها تحيل فقط إلى كماله أو كمالاته[29]؟

حينما يجري تبنِّي أي حل من حلول هذه الإشكالات، والحكم على الحلول الأخرى بكونها خاطئة، يصبح هذا الحل في نظر ابن ميمون فاقدًا أي نصيب من الحقيقة؛ فمثلًا عندما ينحاز المتكلم أو الصوفي إلى إحدى الأطروحات الثلاث المتصلة بأصل الوجود (الخلق من عدم، أو الفيض، أو التحريك)، وينكر الباقي، فإنه سيكون قد أغفل جوانب أساسية من الحقيقة، وأهمل بالتالي قطاعًا واسعًا من الجمهور الذي يعتقد بها، ممّا سيجعله يفقد الإجماع على موقفه، وهذا ليس من شأن المفكر الذي يريد التأسيس ويصبح «سلطة» مرجعية تجلب حولها إجماع أهل الملة. وهذا ما حدا بابن ميمون إلى أن يراعي الفكر الكلامي والفلسفي والصوفي في الوقت نفسه، أي أن يتخذ موقف **التنويع الدلالي** بالنسبة إلى الموضوع أو الإشكال الواحد.

فمثلًا، حينما يتصادم أهل الفلسفة حيال مشكل ما، كمسألة **وجود العالم**، التي كان التنافس فيها شديدًا بين أصحاب الخلق (التوراة)[30] وأصحاب الفيض (الفارابي وابن سينا)، وأصحاب المحرك الأول (المشّائية وابن رشد)، فإن هذا التصادم غالبًا ما كان بسبب استعمال دلالة واحدة بالنسبة إلى اسم أو مفهوم، والبحث في ما بعد عن مقدرة هذه الدلالة على وصف حقيقة الشيء المدروس بالنسبة إلى منظومة مرجعية ما، في حين يبحث الخصم عن الانعكاسات السلبية لهذه الدلالة المستعملة على هدم حقيقة الشيء المدروس المنتمي إلى تلك المنظومة، وهو ما يدفعه إلى البحث عن دلالة جديدة لذلك الشيء المدروس، وهذا الحل يستدعي بدوره من الطرف الأول النقد ذاته. وهكذا يستمر النقاش من دون أن يتقدم، بل يسقط في جدالات عقيمة، أو في مواقف أيديولوجية يكفّر بعضها البعض الآخر. بعبارة أخرى، إن البقاء في إطار الدلالة الواحدة، أي في إطار «المعنى المقول بتواطؤ» بالنسبة إلى ألفاظ الخلق والفيض والتحريك والزمان، لن يمكّن هؤلاء المتصارعين من الخروج من مأزقهم بحل وسط يجمعون عليه، الأمر الذي سيجعلهم يسقطون في محذور التراشق بالتّهم والانقسام المذهبي.

والأمر عينه بالنسبة إلى مسألة **الذات والصفات**؛ إذ لم يكن من الممكن إقامة مصالحة بين فريقين بسبب تعصبهم للدلالة نفسها: الفريق النصِّي أو الحَرْفي الذي يدافع عن الدلالات الحرفية للأوصاف

(29) عن إشكالية الاسم المشتق، انظر: المصدر نفسه، ص 149–151 و158–160؛ عن تنزيه الله عن الكثرة والوحدة معًا يقول: «فكما يستحيل عليه عرَض الكثرة كذلك يستحيل عليه عرَض الوحدة، أعني ليست الوحدة معنى زائدًا على ذاته، بل هو واحد لا بوحدة» (المصدر نفسه، ص 135).

(30) عن حدوث العالَم يقول: «لما كانت قاعدة الشريعة أن العالَم محدث» (المصدر نفسه، ص 708).

الجسمية والبشرية للذات الإلهية التي أتت بها الكتب السماوية، كيلا يمس بقدسية النص الديني، والفريق المؤوِّل الذي يستعمل العقل لإخراج آيات الوحي من معناها الحرفي إلى معنى عقلي، لغاية تنزيه الإله عن كل ما يمس تعاليه ويجعل صفاته وأفعاله شبيهة بالصفات والأفعال البشرية والطبيعية(31). وفي الحقيقة، ينطلق الطرفان كلاهما معًا من الموقف نفسه من الدلالة، وهو اعتبار أن للفظ المعنى الواحد نفسه بالنسبة إلى مختلف الكائنات والمراتب الوجودية المتباينة، أي موقف **المواطأة في الاسم**؛ فبالنسبة إلى الذات الإلهية، وعلى الرغم من أن المشبِّه والمعطِّل معاً يريدان الوصول إلى الغاية نفسها، وهي إثبات العقيدة عينها، عقيدة وحدة الله، فإن حل كل واحد منهما في رأي الآخر يؤدي إلى مُحال، ومن ثم إلى مخالفة إمّا العقيدة وإمّا العقل؛ فالقول بالتشبيه الوفي لنصوص الوحي يؤدي إلى التكثير، ومن ثم إلى نفي الألوهية في نهاية الأمر، في المقابل، يُفضي القول بالوحدة إلى التعطيل وإفراغ الذات الإلهية من كل دلالة إيجابية، وهو ما يؤُول إلى تعطيلها ونفيها في آخر المطاف أيضًا.

الأمر ذاته ينطبق على مسألة حدوث العالم أو بدايته الزمنية، إذ إنها تعود في حقيقة الأمر إلى الاختلاف في الدلالة؛ فالفرقاء الثلاثة (أصحاب الخلق وأصحاب الفيض وأصحاب الحركة) يتفقون في القول ببداية للعالم، وفي أن الله هو الذي خلقه، لكنهم يختلفون في الكيفية الذي يدافعون بها عن أفضل صورة للألوهية تحفظ لها وحدتها من الكثرة والتغير، فينتهي بهم الأمر إلى ثلاث أطروحات مختلفة، لكل واحدة منها مثالب في رأي صاحب الأطروحة المضادة. وهذا العجز المتبادل عن قبول التنوع الدلالي هو السر في نشوء المدارس، وتشعُّب المذاهب، وانقسام الشريعة وتبدُّدها في فِرق لا نهاية لها.

أمام هذا المأزق، لم ينغلق ابن ميمون في التأويلية لأنه واع بحدودها(32)، ولا في الظاهرية لأنه مدرك تقصير تفكيرها، وإنما سيتبنى مسلك تنويع المعاني: فهو في الوقت الذي سيتبنّى موقف **الحرفية**، سيعمل على تعديل مستوياتها، أي نقلها إلى مستوى آخر هو مستوى الألوهية. هكذا، ستقال اللفظة ذاتها، كالوجود والقدرة والإرادة مثلًا، على الإنسان وعلى الإله، أي على مستويين أنطولوجيين متقابلين، لكن ليس بالمعنى نفسه، وإنما بدلالتين متقابلتين. وهكذا يكون ابن ميمون قد عاد إلى «الاشتراك في الاسم» ليعيد الاعتبار إليه واستعماله في إثبات الأطروحة ونقيضها معًا، أي إثبات الموقف الحرفي والموقف التأويلي للنصوص النبوية وإن بجهتين مختلفتين. فتمكّن بذلك من الخروج من المأزق المذهبي الذي تزج فيه النظرة الأحادية للدلالة، التي أدت مثلًا ببارميند إلى

(31) وابن ميمون نفسه يتبنّى موقف أهل التأويل: «فلا يستبعد في حق الله عز وجل أن تكون هذه الأفعال المختلفة صادرة عن ذات واحدة بسيطة، **لا تكثير فيها ولا معنى زائد أصلًا**، وتكون كل صفة موجودة في كتب الإله تعالى هي صفة فعله لا صفة ذاته، أو دالة على كمال مطلق لا أن ثم ذاتًا مركّبة من معان مختلفة» (المصدر نفسه، ص 124).

(32) عن حدود التأويل يقول: «فافْهم هذا عني جدًا، فهو أصل كبير عظيم في ما أريد تبيينه، فإذا وجدتني في فصل من فصل هذه المقالة قد بيّنت معنى **مَثَل من الأمثال** ونبهتك على **الجملة الممثولة** ما هي، لا تطلب كل جزئيات المعاني التي جاءت في ذلك المثل، وتريد أن تجد لها مطابقة في **الشيء الممثول**، لأن هذا يخرجك لأحد أمرين: إمّا ليحيدك عن الغرض المقصود بالمَثل، أو لتكليفك تأويل **أمور لا تأويل لها، ولا وُضعت لتتأول...**» (المصدر نفسه، ص 16).

السقوط في محالات امتناع التعدد والحركة وحتى الكلام بصدد الوجود، وبالصوفية إلى محالات الحلول والاتحاد، وبالذرية الفلسفية والكلامية إلى نفي الوحدة والنظام والسببية بين الظواهر والأشياء.

بفضل حل التنوع الدلالي، أمكن احترام منطوق النص الديني، ومقتضيات المنطق الفلسفي معًا؛ فقد سمح استخدام مفهوم «الاشتراك في الاسم» بفصل مستوى الوجود عن مستوى الموجود، ومستوى الألوهية عن مستوى البشرية، ومنع قياس أحدهما على الآخر، معطيًا بذلك المشروعية للنص الديني وللفكر الفلسفي معًا، وبالتالي إنهاء التيه الدلالي. وبتوفير أداة «الاشتراك في الاسم»، واحترام الحيّز الخاص للخطابين الديني والفلسفي وتحقيق استقلال الفضاء الدلالي للشريعة عن الفضاء الدلالي للعقل، أمكن الكلام عن تجاوز الأقوال المتعارضة بينهما، وفسح المجال للتعايش والتطور المتبادل. لكن إذا كان الانفتاح الدلالي يرضي الفريقين، النصي والتأويلي، فإنه يضفي على هذا الحل نوعًا من التوفيقية. وبهذه الجهة، لا يمكن اعتباره حلًا جدليًا يتجاوز الموقفين المتعارضين نحو موقف جديد، لأنه أكد حق الطرفين في الوجود.

وقد مكّنه موقفه الدلالي المركّب من بناء عقيدة كلامية فيها كثير من التوراة وشيء من الفلسفة ومن علم الكلام والتصوف[33]، كما مكّنه من التعبير عن روح حقبتين فلسفيتين متقابلتين، الحقبة اليونانية والحقبة العربية؛ ذلك أن موقف التنوع الدلالي سمح له بتأسيس موقف ميتافيزيقي متوازن ضمن له الاستمرارية والحصول على مكانة السلطة المرجعية التي اعتبرها المؤرخون نقطة انطلاق جديدة بالنسبة إلى الفكر النظري اليهودي؛ إذ على الرغم من بعض الانتقادات التي وُجِّهت إليه من جانب الفلسفة تارة ومن جانب علم الكلام والتصوف تارة أخرى، فإنه ظل يمثّل السلطة المرجعية الذي التف حولها الفكر اليهودي اللاحق عليه.

بهذا الاعتبار يمكن تشبيه موقف وموقع ابن ميمون بموقف وموقع أبي حامد الغزالي الذي انطلق من الوحي ليؤسس موقفًا جامعًا بين التصوف والفلسفة وعلم الكلام، فحاز بذلك لقبَ حجة الإسلام؛ كما أن موقف ابن ميمون كان شبيهًا بموقف ابن سينا الذي عقد مصالحة بين الفلسفة وعلم الكلام عبر التصوف، وبموقفَيْ ابن باجة وابن طفيل اللذين ناضلا من أجل فلسفة «الإنسان المتوحد الكامل»، وابن رشد الذي انتصر لوحدة الحق، وتوما الإكويني الذي استبطن الإشكالات الأرسطية داخل العقيدة المسيحية.

ولم يكن استخدام «الاشتراك في الاسم» لديه حائلًا دون انفتاح الخطاب الفلسفي على الخطاب الديني، وانفتاح خطاب الوحي والأمر على خطاب العقل والاستدلال، أو مانعًا لأن يكون للشريعة مدخل في علم الطبيعة، وخاصة في علم التدبير: «ولذلك أقول إن **الشريعة، وإن لم تكن طبيعية، فلها**

(33) وكثيرًا ما بدا لنا كتاب **دلالة الحائرين** وكأنه يندرج تحت جنس علم الكلام لا داخل جنس الفلسفة، وممّا يدل على ذلك قوله: «... مع تبين عبادة مُدرِك الحقائق الخصيصة به، بعد إدراكه أي شيء هو وإرشاده لحصول تلك العبادة التي هي الغاية الإنسانية» (المصدر نفسه، ص 714)؛ كما ذكر «والغاية ... أن كمال الإنسان الذي به يفتخر حقيقة هو من حصل له إدراكه تعالى حسب طاقته، وعرف عنايته بمخلوقاته في إيجادها، وتدبيرها كيف هو، وكانت سيرة ذلك الشخص بعد ذلك الإدراك يقصد بها دائمًا إحسانًا وعدالة وحكمًا تشبّهًا بأفعاله تعالى» (المصدر نفسه، ص 740).

مدخل في الأمر الطبيعي، فكان من حكمة الإله في بقاء هذا النوع، لما شاء وجوده، أن جَعَل في طبيعته أن يكون **لأشخاصه قوة تدبير**»[34].

وينبغي ألا نغضّ الطرف عن أن تبنّي موقف التنوع الدلالي ترك بعض الانعكاسات السلبية على التنوع المذهبي لابن ميمون، تجلت في جملة من الصعوبات إن لم تكن بعض التناقضات؛ فقد حفلت مقالته بالمبادئ والعقائد والمناهج والمواقف ذات المشارب والولاءات المختلفة، بل والمتناقضة أحيانًا؛ إذ كان ابن ميمون أرسطيًا على صعيد المنطق والكوزمولوجيا (للطبيعة سببية وأفعال خاصة بها)، وسينيويًا على صعيد الأنطولوجيا (عرضية الوجود والواحد على الماهية)، ورشديًا على صعيد امتلاك الأشياء ماهياتٍ وأفعالًا داخلية خاصة بها، وعلى مستوى اتصال الشريعة والفلسفة وتواطؤهما في الحق، وباجويًا على صعيد دعوته إلى ما يشبه «الإنسان المتوحد»، وأشعريًا على صعيد علم الكلام (الخلق من عدم ومبدأ الكسب على صعيد الأفعال)، وتوراتيًا على صعيد العقيدة[35]. لقد ارتحل بين مدارس متعددة وآفاق شتى، تارة يأخذ عنهم وأخرى ينتقدهم. ولعل ارتحاله هذا هو سبب حيرته، خصوصًا أنه لم يكن يسعى إلى التخلص من انتماءاته المتعددة، فهو لا يرى غضاضة في أن يكون متكلمًا بمعتقداته (الدفاع عن ملّة اليهود، الإيمان بعقيدة الخلق من عدم)، وبمنهجه (الدفاع عن التأويل)، وفيلسوفًا بأدواته (المنطق والعلم واللغة الفلسفية)، وبنقطة انطلاقه (سعيه لتطابق فكره مع العالم وليس العكس)، ومتصوفًا بدعوته إلى الانفعال بالمحبة وإن أدت إلى الفناء. بعبارة أخرى، كان ابن ميمون من أنصار **الاتصال** على المستوى الكوزمولوجي، ومن دعاة **الانفصال** بين مستوى الوجود الضروري والوجود الممكن، ومن مؤيدي **الظاهر** بالنسبة إلى الجمهور، ومن المدافعين عن **الباطن** بالنسبة إلى علماء الطبيعة ... إلخ، والخلفية النظرية التي تضمن هذا الجمع القلق بين التقابلات هي **ثنائية الحقيقة**. هنا، لا نملك إلا أن نقارنه بابن رشد الذي أبى إلا أن يظل منسجمًا مع نفسه ووفيًا لمبدأ الوحدة؛ فقد كانت عقيدته في ذاتية الوجود للماهية على المستوى الميتافيزيقي، تتماشى مع قوله بامتلاك الأشياء أفعالَها وماهياتها الذاتية على المستوى الطبيعي.

الأفق الصوفي لفكر ابن ميمون

قدّم ابن ميمون نفسه في مقالة **دلالة الحائرين** «مرشدًا» في متاهة الدلالات، لكن فقط للكاملين من العلماء لإنقاذهم من الحيرة والتيه. لكن يبدو أن المهمة لم تكن سهلة؛ إذ يشير المَثل الذي ضربه في خاتمة كتاب **دلالة الحائرين** (مَثَل القاصدين الستة لقصر السلطان) إلى أن السالك إلى الذات العالية لا بد له من المرور عبر مفازات عويصة، وأخصها بالذكر نفي مرتبة العلم المنطقي والطبيعي للانتقال إلى تجربة ما بعد طبيعية، ونفي هذه التجربة الميتافيزيقية للانتقال إلى نفي الذات العاقلة تمامًا لتذوق

(34) المصدر نفسه، ص 415.

(35) عن جبرية أو أشعرية ابن ميمون، نقرأ، مثلًا: «وبهذه الجهة ينسب كل فعل في الوجود لله، ولو فعله مَن فَعَله من الفاعلين القريبين، كما سنبين، فهو السبب الأبعد من جهة ككونه فاعلًا» (المصدر نفسه، ص 172)؛ ويقول: «وإنما الغرض هنا كونه تعالى فاعلًا لجزئيات الأفعال الواقعة في العالم كما هو فاعل العالم بأسره» (المصدر نفسه، ص 171).

تجربة الوجدان في التجربة الصوفية[36]. ولا يمكن أن يتحقق مسعى السلب إلا بالامتلاء: فالنقلة إلى مرتبة ما بعد الطبيعة تشترط الإحاطة الشاملة بالعلم الطبيعي، وإلغاء علم ما بعد الطبيعة مشروط بالوصول إلى أعلى درجاته[37]. وبهذا الاعتبار يمكن قراءة مشروع ابن ميمون باعتباره رحلة بطلها ابن ميمون نفسه، الأمر الذي يجعلنا نذهب إلى أن كتاب **دلالة الحائرين** لم يكن موجَّهًا إلى غيره بقدر ما هو موجَّه إلى نفسه بالذات لإخراجها من الحيرة.

بهذا الاعتبار، لا يمكن النظر إلى الحيرة بوصفها تعبيرًا عن وضع أو موقف سلبي تتوقف الذات بموجبه عن التقدم في السير، أو تعبّر عن عجز عن اختيار الطريق الذي ينبغي أن تسير فيه، بل بوصفها تجربة فعالة للتخلص من الحيثيات المذهبية ونفي المكتسبات المعرفية، طمعًا في تحقيق لحظة الدهشة والانبهار بعظمة المشاهدة التي يتساوى فيها الحق والباطل، الخير والشر، الوجود والعدم. إنها تجربة التخلي عن الرغبة في المعرفة لممارسة شوق الاتصال. لم يكن ابن ميمون يريد من وراء كتابه أن ينقذ الحائرين بإخراجهم من حيرتهم وقيادتهم إلى بر الأمان والاطمئنان، بل كان يريد عكس ذلك: أن يقود الراغبين في الرحلة، المشتاقين إلى الاتصال والتجربة الخارقة، إلى مزيد من الحيرة. إن **دلالة الحائرين** هو كتاب في الرحلة، ولذلك انتهى كما انتهى ابن طفيل إلى التصوف[38]، وبهذا يكون قد أكمل دورته الدلالية وعاد إلى تبنّي موقف التمثيل، الذي هو أداة الإخفاء والتستر الذي هو سر التصوف[39].

خاتمة

أفضت مرونة ابن ميمون الدلالية في البداية إلى انفتاح مذهبي على المدارس كلها، فاستعمل الألفاظ الفلسفية في معان متعددة وفي مقاصد متباينة ليستوعب المذاهب كلها ويحيط بها؛ فهو في الكوزمولوجيا أرسطي، وفي الميتافيزيقا سينوي، وفي العلاقة بين الشريعة والحكمة رشدي، وفي العقيدة توراتي. بهذا يكون قد استطاع أن يجمع بين العقل والوحي، بين الفلسفة وعلم الكلام، بين الفقه والتصوف.

هل نفهم من هذا الجمع بين الدلالات والمذاهب أن ابن ميمون كان يريد تبديد المعاني في المذاهب المختلفة، باعتبارها قصصًا بشرية تؤوّل قصص الوحي وتفسرها، أم أنه كان يريد أن يقول لنا إن تبديد حيرة المتحير لا تكون إلا بالعلم الطبيعي، لأن مقدماته هي التي ترشدنا إلى وجود الذات الإلهية وإلى تحديد صفاتها وأفعالها؟ مهما تكن الإجابة، فقد حرص ابن ميمون على أن يحتفظ للتنزيل وللكتب

(36) انظر: المصدر نفسه، ص 716 ـ 724.

(37) عن تراتب العلوم يقول: «ولا يحصل ذلك العلم الإلهي إلا بعد العلم الطبيعي، إذ العلم الطبيعي متاخم للعلم الإلهي ومتقدم له بزمان التعليم» (المصدر نفسه، ص 9 – 10).

(38) انظر: المصدر نفسه، ص 716 ـ 724.

(39) يقول عن الإخفاء: «وهكذا، كل قصة تخفي عنك علة ذكرها لها سبب وكيد» (المصدر نفسه، ص 714)؛ ويقول أيضًا «... إذ غرضي أن تكون الحقائق تلوح منها، ثم تخفى حتى لا يقاوم الغرض الإلهي الذي لا يمكن مقاومته، الذي جعل الحقائق الخصيصة بإدراكه **خفية** عن جمهور الناس» . المصدر نفسه، ص 7 وانظر المصدر نفسه، ص 6.

النبوية الشارحة له بدور حاسم في عملية الإرشاد والتدليل والدلالة على وجود الله. لكن إذا كان العلم الطبيعي يرشدنا إلى وجود الإله عن طريق **مقدمات علمية**، أي عن طريق معرفة طبيعة الموجودات الحسية الممكنة، وهي طريق نظرية العلم التي تتقاطع على ساحتها نظريتا الحد والبرهان، فإن الكتب النبوية ترشد إلى وجود الله عن طريق **نظرية الدلالة**، أو قُل عن طريق فحص طبيعة اللغة الآدمية، لا عن طريق فحص الموجود الطبيعي، كأن النظر في الأسماء الآدمية وتمييز أنواع دلالاتها هو الطريق الدلالي لمعرفة طبيعة الوجود الإلهي.

غير أن ابن ميمون فتح طريقًا آخر لمعرفة من نوع آخر للوجود الإلهي، معرفة لا تنتمي لا إلى منظومة العلوم الطبيعية، ولا إلى منظومة العلوم الدينية، وهي **المعرفة الصوفية** التي هي أدخل في باب تجربة الشوق منها في باب المعرفة، علمًا بأن الإرشاد الذي كان يمارسه ابن ميمون كان يقوم على مبدأ كلٍّ بحسب درجة فطرته وإحاطته.

References المصادر والمراجع

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الإتصال، أو، وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**. مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ 1)

ابن ميمون، أبو عمران موسى بن عبيد الله. **دلالة الحائرين**. تحقيق حسين آتاي. بيروت: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.].

Thaer Deeb** ثائر ديب*

الليبرالية والديمقراطية في فكر جون رولز***

Liberalism and Democracy in the Thought of John Rawls

ملخص: تتركّز هذه المراجعة لكتاب **اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة: جون رولز نموذجًا**، وهو العنوان الذي اختارته الترجمة العربية لكتاب *The Cambridge Companion to Rawls*، على موضوعتي الليبرالية والديمقراطية في فكر جون رولز، وهو واحد من أبرز فلاسفة الأخلاق والسياسة في القرن العشرين، تركت أعماله أعمق الأثر في النقاشات المعاصرة حول العدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، سواء في الفلسفة أو القانون أو العلوم السياسية أو الاقتصاد، أو سوى ذلك من الفروع العلمية الاجتماعية.

يضمّ الكتاب مجموعة لافتة من الدراسات، كتبها عدد من المنظّرين الأخلاقيين والسياسيين العالميين البارزين، وناقشوا فيها مساهمات رولز المتعلقة بمفاهيم العدالة السياسية والاقتصادية، والديمقراطية، والليبرالية، والدستورية، علاوة على تقويمهم علاقات رولز التي هي محلّ جدال بكل من النسوية، والنفعية، والجماعوية.

الكلمات المفتاحية: فلسفة العدالة، الليبرالية، الديمقراطية، الأخلاق، النفعية

Abstract: This review of *The Cambridge Companion to Rawls*, concentrate on the liberalism and democracy in John Rawls thought. John Rawls is the most significant and influential philosopher and moral philosopher of the twentieth century. His work has profoundly shaped contemporary discussions of social, political and economic justice in philosophy, law, political science, economics and other social disciplines.

In this book, many of the world's leading political and moral theorists discuss the full range of Rawls's contribution to the concepts of political and economic justice, democracy, liberalism, constitutionalism, and international justice. There are also assessments of Rawls controversial relationships with feminism, utilitarianism and communitarianism.

Keywords: Philosophy of Justice, Liberalism, Democracy, Ethics, Utilitarianism

* باحث ومترجم سوري، ونائب مدير وحدة ترجمان في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

** Syrian researcher and translator; Vice Director of Torjuman Book Translation Unit in ACRPS.

*** قراءة في كتاب: صموئيل فريمان، **اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة: جون رولز نموذجًا**، ترجمة: فاضل جتكر، مراجعة: معين رومية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، 656 ص.

يهمّ هذا الكتاب كلّ معنيّ بالفلسفة الأخلاقية والسياسية عمومًا وبأعمال جون رولز على وجه الخصوص. وهو يشتمل، علاوة على مقدّمة المحرر، أربعة عشر بحثًا لثلّة من الفلاسفة المميزين تتناول الجوانب المختلفة من عمل رولز. يتناول توماس ناغل (Th. Nagel) ما يحتله رولز من «مكانة خاصة» في التراث الليبرالي. ويتناول بورتن دريبن (B. Dreben) كتاب رولز **الليبرالية السياسية**. ويناقش جوشوا كوهن (J. Cohen) وآمي غوتمان (A. Gutman) ونورمان دانيالز (N. Daniels) مساهمة رولز في النظرية الديمقراطية وعلاقتها بالليبرالية، الأمر الذي يكتمل بمساهمة فرانك أ. ميتشلمان (F.A. Michelman) عن رولز والدستور والدستورية ودور المراجعة القضائية في الديمقراطيات الليبرالية. ويوضح فيليب فان باريس (Ph. Van Parjis) ما تعنيه العدالة الاجتماعية والاقتصادية عند رولز في استكمال لشرح دانيالز فكرة رولز عن «المساواة الديمقراطية». ويكتب ت. م. سكانلون (T.M. Scanlon) عن أفكار رولز المتعلقة بالتبرير، في حين يتناول تشارلز لارمور (Ch. Larmore) فكرة العقل العمومي. وتبيّن أونورا أونيل (O. O'nell) الفروق بين البنائية الكانطية والبنائية الرولزية في النظرية الأخلاقية والسياسة. ويسلّط صموئيل شفلر (S. Scheffler) الضوء على بعض أوجه التشابه الجوهرية بين نظرية رولز عن العدالة والنظريات النفعية. ويردّ ستيفن مولهال (S. Mulhall) وآدم سويفت (A. Swift) عن رولز أبرز الاتهامات التي وجهتها إليه الجماعوية وليس كلّها. وتتقصّى مارتا ك. نوسباوم (M.C. Nussbaum) ما يمكن أن يكون من علاقة لرولز بالحركة النسوية. ويساهم المحرر صمويل فريمان (S. Freeman)، علاوة على المقدمة، ببحث عن تطابق الحق والخير.

***

يشغل عمل رولز مكانة خاصة في التقليد الليبرالي بين تقاليد الفكر السياسي، وهو تقليد يعود إلى لوك وكانط ومِل؛ فرولز يساهم في كتابيه **نظرية في العدالة** و**الليبرالية السياسية** في إحياء التفكير الليبرالي إنّما مع تغيير عميق في تصورنا لليبرالية ومبادئها اليوم. وكما يشير ناغل، طوّر رولز الأسس الفلسفية والمنهجية لليبرالية ووسّع مطامحها «بقدر غير مسبوق من العمق» (ص 88). ولعل أهمّ تجديدين جاء بهما على هذا الصعيد هما دمج مبادئ المساواة الاجتماعية والاقتصادية في نظرية العدالة الليبرالية وتقديم ليبرالية «سياسية» مميّزة لم تعد تعتمد على قيم الاستقلال الشخصي والازدهار الفردي بل على فكرة أعمّ هي احترام الأشخاص وطرائق عيشهم. وهذان التجديدان يمضيان بالليبرالية الرولزية أبعد ممّا فعل أسلاف رولز الكلاسيكيون، ويفسّران قَدْرًا كبيرًا من الجدل الذي أثاره كتابا رولز **نظرية العدالة والليبرالية السياسية**.

يمكن وصف الليبرالية السياسية بأنها محاولة لتبرير مبادئ العدالة السياسية والشرعية على أساس مقدمات أو منطلقات لا يمكن رفضها على نحوٍ معقول. وهذا يعني إيجاد أساس مشترك من القيم والمبادئ يقوم عليه النقاش السياسي العام وصنع القرار، ويكون مقبولًا على الأقل لجميع الناس المعقولين في مجتمع حرّ، بغضّ النظر عمّا إذا كانت وجهات نظرهم الخاصة ليبرالية أو غير ليبرالية، دينية أو غير دينية، كون الشرط الوحيد هو تحقق معايير «المعقولية» في حدّها الأدنى. والهدف هو التوصل إلى ما يدعوه رولز بـ«العقل العمومي» لمجتمع ليبرالي وديمقراطي.

لكن كثيرًا من الليبراليين لم تقنعهم بعدُ ليبراليةٌ لا تقتصر على التوافق مع مجموعة معيّنة من المواقف الليبرالية العريضة، بل تتعدّى ذلك إلى جميع وجهات النظر غير الليبرالية، بما فيها «الأرثوذكسية الدينية»، كما يقول ناغل. ويبدو، من جهة أخرى، أن كثيرًا من غير الليبراليين ينأون بأنفسهم عن «الليبرالية السياسية» بوصفها مجرد محاولة أخرى لمتابعة السياسة الحزبية الليبرالية تحت ستار من الشمول الذي يزعم الجميع احتضانه. لكن من الصعب إنكار أن فكرة الليبرالية عن شرعية الحكم تفترض على الأقل موافقة معقولة من جانب المحكومين، وهذا الطلب لقيام موافقة معقولة «لا يأتي من دون دفع الثمن»، كما يقول ميتشلمان (ص 508)، وهو عدم إثارة التصورات عن الخير (والحق) التي هي محلّ نزاع معقول، سواء كانت ليبرالية أو غير ليبرالية، لدى التبرير العام للمعايير التي تنطبق على جميع المواطنين أيا تكن وجهات نظرهم ومذاهبهم الأخلاقية أو الدينية.

من وجهة نظر ليبرالية تقليدية، ربما يبدو مبدأ رولز الثاني الخاص بالعدالة (مبدأ المساواة المنصفة في الفرص للجميع وبمزايا اجتماعية واقتصادية قصوى للأقلّ تميّزًا بين أعضاء المجتمع)، بتركيزه الضيق على الحرية الشخصية والمساواة السياسية، أقرب إلى الاشتراكية الأوروبية منه إلى الليبرالية الكلاسيكية. كما أن قيام ذلك النوع من إعادة التوزيع اللازم لتحقيق العدالة الاجتماعية بالمعنى الرولزي لا يمكن أن يكون إلا من خلال دولة أكثر تطورًا وقوة ممّا يبدو مقبولًا لأولئك الليبراليين الذين يرون، على غرار الليبراليين الكلاسيكيين، أسبابًا وجيهة لرسم حدود صارمة لنطاق عمل الدولة الشرعي. وإزاء تحدي الليبرالية الكلاسيكية، تتمثّل قوة الموقف الرولزي، كما يشير ناغل، في أنه لا يكتفي بالجمع بين فكرة الحرية الفردية، من التراث الليبرالي، وفكرة المساواة الاجتماعية، من التراث الاشتراكي، بطريقة جديدة نوعًا ما، بل يبني نقاشه (المتمثّل في بناء نموذج لما يدعوه «الوضع الأصلي») بطرائق تُشتَق فيها مقتضيات المساواة الاجتماعية والاقتصادية من مجموعة المقدمات أو المنطلقات ذاتها (فكرة الفاعلية الأخلاقية وفكرة المساواة بين الأشخاص) التي تُستمَد منها الحريات الشخصية والسياسية في الليبرالية الكلاسيكية الأشد ضيقًا.

***

بعد الليبرالية، يوفّر تراث الفكر الديمقراطي خلفية طبيعية لتقويم فلسفة رولز الأخلاقية والسياسية. ويرى كوهن وغوتمان في مقالتيهما أن على الرغم من أن رولز لا يقول الكثير عن المؤسسات الديمقراطية المخصوصة في كتابيه **نظرية في العدالة والليبرالية السياسية**، فإنهما يشتملان على مساهمات مهمة في النظرية الديمقراطية؛ فالكتاب الأول يقدم نظرية في العدالة لا تقتصر مبادئها على فرض نظام ديمقراطي دستوري، بل تسفر أيضًا عن مجموعة من المعايير المحددة لتقييم المؤسسات والبرامج السياسية القائمة. ويؤكّد كلّ من غوتمان وكوهن أن الديمقراطية في نهاية المطاف ليست حكم الأغلبية بل هي المساواة السياسية التي تقوم بدورها على الفكرة الأساسية التي مفادها أن المواطن شخص اعتباري لديه القدرات اللازمة لحياة مستقلة وتعاون اجتماعي منصف.

إن فكرة المواطن كشخص اعتباري له حقوق متساوية في المشاركة في العمليات السياسية المتعلقة بصنع القرار الجمعي هي ما يطرح مشكلة التبرير العام التي تناولها رولز في كتابه **الليبرالية السياسية** وكانت وراء تصوره عن «العقل العمومي»؛ فوفقًا لرولز، كلما وُضِعت «الأساسيات الدستورية» أو قضايا العدالة الأساسية على المحك، يكون استخدام السلطة السياسية بحاجة إلى تبرير بأسباب أو موجبات يمكن أن يعترف بها علنًا المواطنون الذين يحملون وجهات نظر شاملة متوافقة على الأهداف النهائية والقيم الحياتية.

تساور الشكوك كلًّا من غوتمان وكوهن بشأن ما إذا كان رولز قد أولى اهتماما كافيًا لحقيقة أن الخلاف المعقول موجود في كلّ مكان وليس مقصورًا على مجال العقائد الدينية أو الفلسفية الشاملة؛ فلا أحد ينكر أن الخلاف المعقول يتخلل المجال السياسي أيضًا، كما تدلل المناقشات العامة في الديمقراطيات الليبرالية حول مقتضيات العدالة الاجتماعية المحددة وحول الأنظمة الدستورية المتعلقة بالإباحية أو الإجهاض أو الزواج المثلي. لكن ما من سبب يجعلنا نفترض أن رولز قصد إلى إنكار ما هو واضح عندما طوّر تصوره عن العقل العمومي وأشار إلى أن القضايا الدستورية المهمة تقوم على قاعدة من الأسباب مقبولة لدى جميع المواطنين مهما تكن وجهات نظرهم الدينية أو الفلسفية الأشمل. يرى رولز في كتابه **الليبرالية السياسية** أن إحدى الصعوبات تتمثّل في أن العقل العمومي كثيرًا ما يسمح بأكثر من إجابة واحدة معقولة لأيّ سؤال محدد، ولا يطالبنا بأن نقبل مبادئ العدالة ذاتها. ويتعيّن علينا أن نفكر بصدق في ما إذا كان رأينا في قضية يقوم على القيم السياسية التي يمكن بشكل معقول أن نتوقع من الجميع تأييدها. ويمكن عقد تصويت على أيّ مسألة أساسية شأنها شأن سواها؛ فإذا ما جرت مناقشة هذه المسألة باللجوء إلى القيم السياسية وصوّت المواطنون على رأيهم الصادق، فإن المثال يتعزز. وما يلفت الانتباه هنا هو قلّة ميل غوتمان وكوهن إلى توضيح عواقب الخلاف المعقول في السياسة في ما يتعلق بالعلاقة بين الديمقراطية والعدالة. فبحث كوهن ينتهي ببساطة بملاحظة غامضة وسؤال مفتوح: «... لا نستطيع أن نتوقع كون المجتمع الديمقراطي الأكثر معقولية مستندًا إلى أساس نوع من التوافق على العدالة. فما سبيل التوصل إلى التصور الأكثر معقولية للعدالة [أي العدالة بوصفها إنصافًا] في ظل الصيغة الأكثر معقولية للديمقراطية؟ (ص 175).

تقدّم غوتمان عددًا من المقترحات بشأن كيفية التعامل مع الخلاف المعقول في السياسة: مثل احترام المرء من يعارضون آراءه السياسية على نحوٍ معقول، وإبداء الصداقة المدنية، والاستعداد للتلاقي في منتصف الطريق. وهي مقترحات لها ما يبررها وتشير إلى فضائل مهمة في المواطَنة الديمقراطية. لكن وصايا غوتمان المدنية تغفل أمرًا مهمًا؛ فمن المتفَق عليه أن الخلاف المعقول في السياسة غالبًا ما يكون خلافًا حول كيفية توضيح مقتضيات العدالة السياسية أو الاجتماعية في حالة معيّنة. ومن وجهة نظر تعاقدية، يعني الخلاف المعقول في شأن العدالة قَدْرًا من عدم تحديد مضمون العدالة يوازي قَدْر الخلاف. وحين ننظر إلى مبادئ العدالة بوصفها مبادئ لا يمكن رفضها على نحوٍ معقول، فإن هذا الاستنتاج ـ المتعلق بعدم تحديد مضمون العدالة ـ لا يكاد يمكن تجنبه. ويترتب علي ذلك أنه كلّما واجهَنا خلاف معقول، لا تكون هناك مقتضيات محددة للعدالة، وتكفّ هذه الأخيرة عن تبيان السبيل

الذي يجب اتّخاذه، لكننا قد نحتاج إلى قرار ملزم على نحوٍ جمعي. ومن بدهيات الفكر السياسي أن الحاجة إلى أنظمة ملزمة لا تزال تفوق إلى الآن ما يمكن تحقيقه بالتوافق، الأمر الذي يصحّ حتى حين نتكلم على التوافق المثالي أو الافتراضي أو حين نقتصر على الأساسيات الدستورية وقضايا العدالة الأساسية.

الخلاف المعقول، في النظرية المثالية، هو خلاف لا يمكن أن يعرّض أيّ طرف من الأطراف المنخرطة فيه لنقد عقلاني أو أخلاقي؛ فمزاعم هذه الأطراف لا تقوم على أساس معلومات زائفة أو ناقصة، أو على منطق غير سليم، ولا تنتهك بشكل فاضح مقتضيات المعاملة بالمثل وعدم التحيز. وفي مثل هذه الحالة لن يبدو مفيدًا تبادل مزيد من الحجج ما دمنا نفترض أن الحجج الفعالة تنطوي دائمًا على نوع من النقد العقلاني أو الأخلاقي. ومع ذلك، ربما يكون تواصل المداولات العامة جديرًا ببذل الجهد. وقد تجد الأطراف تسويةً أو ترتيبًا يدفع نزاعهم إلى الاستقرار موقّتًا على الأقل. لكننا نعلم أن التوصل إلى اتفاق أو تسوية ليس ممكنًا على الدوام. وفي بعض الأحيان، يجري تبادل الحجج كلّها، وتُعقد جميع الصفقات، وتُجَرَّب جميع التسويات، من دون التوصل إلى اتفاق في شأن كيفية المضي قُدمًا. في مثل هذه الحالة، قد يكون «صنع القرار الجمعي غير الحجاجيّ» هو السبيل الوحيد للتوصل إلى قرار ملزم جمعي يمكن تبريره على الملأ وإن تعذّر تبريره بأسباب أو حجج تحظى باستحسان الجميع. وغالبًا ما يتّخذ هذا في الديمقراطية شكل اقتراع وفقًا لقاعدة الأغلبية. والحال أن قاعدة الأغلبية ـ بالنظر إلى مبدأ المساواة السياسية وإلى خصائص قاعدة الأغلبية المعروفة بوصفها إجراءً من إجراءات صنع القرار (إعطاء وزن متساو لجميع الأصوات، الحياد تجاه جميع الخيارات)ـ قد تكون ما نحتاج إليه بالضبط للتعامل بطريقة عادلة ومبررة عمومًا مع الخلافات المعقولة في السياسة. لذلك، ونظرًا إلى حقيقة وجود الخلافات المعقولة في المجال السياسي، يجب استكمال مبادئ العدالة ـ مثل مبادئ العدالة بوصفها إنصافًاـ بمبادئ إجرائية في صنع القرار قادرة على حلّ الخلافات التي لا يمكن حلّها عن طريق العقل العمومي. وما نحتاج إليه، إضافةً إلى نظرية متينة في العدالة السياسية، هو نظرية في الشرعية الإجرائية، تُلقي الضوء على السبل غير الحجاجية المناسبة لحلّ الخلافات المعقولة في مجتمع المواطنين الأحرار والمتساوين.

تتخذ غوتمان نوعًا من الموقف النقدي تجاه قاعدة الأغلبية ومزاعمها، وذلك تمشيًا مع ما يقوله رولز في كتابه **نظرية في العدالة** من أن هذه القاعدة، شأنها شأن قواعد صنع القرار الأخرى (الإجماع، أكثرية الأصوات)، ليس لها سوى قيمة أداتية بوصفها آلية من آليات عدالة إجرائية غير مكتملة بغية التوصل إلى نتائج عادلة إذا ما حُكِمَ عليها وفقًا لمعايير مستقلة. لكن هذا لا يمكن أن يكون الكلام النهائي، بالنظر إلى حقيقة وجود التعددية المعقولة في السياسة؛ ففي حالات الخلاف المعقول حول مسائل العدالة السياسية، ليس هناك معيار مستقل في شأن ما يجب أن تكون عليه النتيجة العادلة. وهذا ما يجعلنا بحاجة إلى قاعدة غير حجاجية في صنع القرار للخروج من المأزق الناجم عن هذه الحال من عدم الحسم. وهنا يأتي دور شيء من الشرعية الإجرائية البحتة (بدلًا من العدالة الإجرائية البحتة). وربما تُثبت قاعدة الأغلبية، بوصفها قاعدة لصنع القرار الجمعي تعطي وزنًا متساويًا لجميع الأصوات

وتكون محايدة تجاه جميع الخيارات (بما في ذلك الوضع الراهن)، أنها السبيل الأفضل حين تصمت مبادئ العدالة. وبذلك تكون فكرة رولز عن ليبرالية سياسية مميزة تتصدر فيها فكرتا الشرعية الليبرالية والخلاف المعقول أشدّ احتفاءً بالتفكير الديمقراطي ممّا يحسب كوهن وغوتمان.

***

كما أوضحنا في البداية، لا تقتصر مواد هذا الكتاب التي كتبها زملاء بارزون وطلاب سابقون لرولز، على تناول الليبرالية السياسية والديمقراطية في ضوء نظرية العدالة الرولزية، بل تستكشف أيضًا فرقًا بين مرحلة باكرة وأخرى لاحقة في فكر رولز، ودوافع انعطافته السياسية، وتقدّم سلسلة من التحليلات والانتقادات المستنيرة لمناقب عمله ومثالبه على أصعدة عدة وفي مجالات شتّى. بهذا المعنى، فإن هذا الكتاب الجماعي ينظر في عمل رولز تلك النظرة الارتجاعية والشاملة، ملحًّا في المقام الأول على تعقيد طرائق رولز في التبرير وتداخلها وما أثارته وتثيره من مناظرات وجدال. وبذلك تلتقط هذه المجموعة الغنية من المقالات كلًّا من أصالة مشروع رولز، مشروع العدالة بوصفها إنصافًا، وأهميته البالغة.

Taher H. Kanaan** طاهر حمدي كنعان*

عنجهية السوق

أو تهديد قيمِ السوق قيمَ المجتمع

Market Triumphalism

The Threat of Market Values on Social Values

ملخص: تسعى هذه الورقة إلى تبيان جانب من النتائج الثقافية - الاجتماعية التي ترتبت على ما شهدته العقود الأخيرة من القرن العشرين، ولا سيما في التسعينيات، وهو ما اعتُبر الانتصار النهائي للأفكار الاقتصادية لليبرالية المتطرفة التي تؤمن إيمانًا عقائديًا بالقدرة الكلية لقوى السوق، وباعتبار أن تغليب هذه القوى على السياسات والمؤسسات الحاكمة للنشاط الاقتصادي هو منشأ الازدهار والبحبوحة الاقتصادية في الدول المتقدمة اقتصاديًا، وهو أيضًا مفتاح النمو الاقتصادي السريع في الدول النامية والناشئة، وهو أخيرًا، لا آخرًا، الكفيل بحلّ معظم، إن لم يكن جميع المشكلات الاقتصادية التي تعانيها البلدان المأزومة بالمديونية وعجز الموارد. هذه النزعة القريبة من «الوثنية» في تقديس السوق لم تكتف بالترويج لدور السوق في علاقات إنتاج السلع والخدمات باعتبارها معطيات مستقلة، وإنما جعلت من «السوق» أيضاً وما يتصل بها من حوافز الكسب المادي عاملًا يتدخل في صميم النشاط الانساني ممّا لا علاقة له أصلًا بإنتاج السلع والخدمات، وذلك بالهبوط بأنشطة إنسانية اجتماعية في جوهرها من خلال «تسليعها»، أي تحويلها إلى سلع خاضعة لحوافز الكسب المادي، إلى مستويات تخلّ بالطبيعة الأصلية لهذه النشاطات وتحيّدها عن مقاصدها الاجتماعية الرفيعة بجعلها موضوعًا لمقايضات تجارية مبتذلة، متعدية بذلك «الحدود الأخلاقية» لوظيفة السوق.

الكلمات المفتاحية: السوق ووظائفها، النيوليبرالية، التسليع، الحدود الأخلاقية للسوق

Abstract: This paper attempts to expose some of the cultural and social consequences of market «triumphalism» associated with neo-liberal ideas that idolize the virtues of market forces and invoke them to intrude into human and social activities in ways that distort and debase the original nature and purposes of such activities by commoditizing and commercializing them,thus transgressing on the moral values that should limit the functions of markets.

Keywords: Market Functions, Neoliberalism, Commoditization, Moral Limits of Markets

* خبير في علوم الاقتصاد والتنمية، ونائب رئيس الوزراء الأسبق لشئون التنمية في الأردن. كما شغل عدة مسؤوليات علمية وإدارية على مستوى مؤسسات التنمية الدولية،الإقليمية، والوطنية.

** An expert on economic and development affairs. A former Deputy Prime Minister for Development in the Hashemite Kingdom of Jordan, Kanaan has previously held a number of leading academic and executive positions in Jordan, regional Arab and global institutions.

في مقدمة من تصدوا لهذه الظاهرة أستاذ فلسفة الحكم وعلم الاجتماع في جامعة هارفرد مايكل ساندل (M. Sandel)، الذي أثار في كتاباته مسألة «الحدود الأخلاقية» لوظيفة «السوق»، وما يسببه «الطمع في الربح» من عدوان على هذه الحدود، وخلص إلى أن من الواجب ضبط دور السوق في المجتمع بحيث لا يتاح لـ«ممارسات السوق» أن تنفذ من الحدود الأخلاقية للسوق إلى الفضاءات الاجتماعية خارج هذه الحدود، بما في ذلك الاتجار والكسب الخاص من السلع العامة، والمغالاة في وضع حوافز الربح في غير موضعها من النشاط الاجتماعي[1].

يعرض ساندل في كتابه *What Money Can't Buy* (ما الذي لا يمكن شراؤه بالمال) ما شهده العالم منذ الثمانينيات وحتى حلول الأزمة المالية العالمية سنة 2008 من طغيان غير مسبوق لقيم السوق في صورة «تسليع» (Commoditification) أو «تتجير» (Commercialization) أشياء وأمور كثيرة خارج صفاتها الأصلية، وذلك بإحالتها إلى سلع خاضعة لآليات السوق من بيع وشراء. يلاحظ ساندل أن حقبة التسعينيات، وخصوصًا بعد تفكك الاتحاد السوفياتي وانهياره وانتهاء الحرب الباردة، شهدت علوّ شأن الفكر المتأثر بقوى السوق إلى مرتبة غير مسبوقة، بسبب نجاح هذه القوى في تنظيم إنتاج السلع وتوزيعها وتنمية الثروات والرفاه المادي في هذه الحقبة. ونجم عن هذا التطور احتلال قيم السوق حيزًا أكبر في الحياة الاجتماعية، وحلول الشأن الاقتصادي في مكانة متفوقة على شؤون المجتمع الأخرى. ولم يعد منطق البيع والشراء مقتصرًا على السلع المادية، بل تجاوزها لينفذ إلى مناحٍ أخرى من الحياة. وفي السنوات السابقة على الأزمة المالية العالمية سنة 2008، بلغ الإيمان بالسوق وبضرورة إزالة الضوابط التنظيمية للنشاط السوقي الذروة التي يمكن أن يطلق عليها صفة «عنجهية السوق» (Market triumphalism). وتعود بواكير هذه الظاهرة إلى سنوات الثمانينيات، حين أعلن كل من دونالد ريغان في الولايات المتحدة ومارغريت ثاتشر في بريطانيا أن الأسواق لا الحكومات هي من يملك مفاتيح الازدهار الاقتصادي والحرية. واستمر تصاعد هذا التوجه في البلدين مع السياسات الليبرالية لكلٍّ من بيل كلينتون وتوني بلير، واعتبار هذه السياسات الوسائل الأولية لتحقيق الخير العام. لكن الأزمة المالية العالمية في سنة 2008 وضعت حدًا لهذه الحقبة من «عنجهية السوق» بأن زرعت الشك في قدرة الأسواق على توزيع المخاطر بكفاءة، وأظهرت أن الانفصام بين سلوكيات السوق من جهة والاعتبارات الاخلاقية من جهة أخرى قد يصل إلى درجة تؤدي إلى نتائج مدمرة.

وفْق اجتهاد بعض المحللين، اعتُبر «الجشع» الباعثَ المحوري لعنجهية السوق، وهو الذي يقودها إلى المغامرات غير المسؤولة التي تتسبب في أزمات مالية مماثلة لأزمة سنة 2008. والعلاج هو في ضبط الجشع، والإصرار على إعلاء قيم المسؤولية والأمانة ومتانة الأخلاق والإنصاف في المعاملات،

---

(1) قدم ساندل أفكاره في هذا الموضوع ضمن مشاركته في دورة 2009 لـ «محاضرات ريذ» (Reith Lectures) التي تنظمها سنويًا هيئة الإذاعة البريطانية: Michael Sandel, «BBC Reith Lectures 2009, Lecture 1: Markets and Morals.»
ثم عالج الموضوع بالتفصيل في كتابه: Michael J. Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* (London; New York: Allen Lane, 2012).

والعمل على ترجيح الفضائل الشخصية على قيم السوق، ولا سيما في سلوك مديري البنوك وقادة المؤسسات المالية، وعلى تشريع الأنظمة والضوابط التي تمنع نشوء مثل تلك الأزمات.

ووفْق رأي آخر، اعتُبر أن حصر أسباب الأزمة بعامل الجشع غير كاف لتفسير الأزمة؛ فما ميز الحقبة التي شهدت الأزمة لم يكن زيادة الجشع بل توسع دور السوق وانتشار القيم السوقية إلى مدى بات يُحْدث في جوانب من الحياة تأثيرات سلبية لا يجوز التغاضي عنها. ولمكافحة هذه التأثيرات، لم يكن كافيًا أن ننتقد الجشع، بل كان من الضروري إعادة التفكير في دور السوق في المجتمع والحدود التي يتعين أن يلتزم بها هذا الدور من حيث الاعتبارات الأخلاقية، خصوصًا ما يتعلق منها بالأمور والأشياء التي لا يجوز أن «تسلّع»، أي أن تحوّل إلى سلع خاضعة للمتاجرة.

إن موضوع النقد والاعتراض ليس الدور الإيجابي لدوافع المصلحة الشخصية التي هي في أساس حركة السوق، وإنما ما يُنتقد ويُعترض عليه هو توسّع مفهوم السوق وقيمها إلى مدى يتعدى فضاءات الحياة الاجتماعية التي تتحكم فيها معايير أخلاقية مختلفة عن قيم السوق، وهذا من أخطر ما حدث في حياتنا المعاصرة، حيث أصبحت آليات السوق تطاول جوانب من هذه الحياة كانت تخضع لقواعد وآليات تقليدية مختلفة كليًا. والأمثلة على ذلك كثيرة، منها رواج إنشاء المدارس والمستشفيات والسجون على أسس تجارية ربحية، ومنها خوض الحروب من خلال شراء خدمات متعهدين يحترفون تجنيد المقاتلين المرتزقة، ومنها تحويل إجراءات الأمن العام أو بعضها من مسؤوليات أجهزة الدولة إلى خدمات تشتريها الدولة من منشآت القطاع الخاص؛ ففي الولايات المتحدة وبريطانيا مثلًا، يبلغ عدد أفراد الحراسات الخاصة أكثر من ضعفي عدد قوات الشرطة. ومن الأمثلة كذلك حملات الدعاية التسويقية التي تقوم بها شركات الأدوية في البلدان الغنية، فإذا كنتَ من مشاهدي الدعايات التجارية التي يعرضها التلفزيون في الولايات المتحدة مثلًا، فربما يدخل في روعك نتيجة مشاهدتها أن أخطر مشكلة صحية في العالم ليست الملاريا أو الأوبئة التي تفتك بسكان البلدان الفقيرة، بل هو العجز الجنسي!

ومن الأمثلة الحديثة أيضًا على «تسليع» أمور لم يسبق المسّ بحرمتها، استئجار أرحام نساء فقيرات لإحداث حمل مصطنع لأطفال الأغنياء، ومنها شراء شركات صناعية إعفاءات تتيح لها الاستمرار في تلويث البيئة، ومنها تنظيم الحملات الانتخابية لقاء المال السياسي ... إلخ.

ولكن، ما الذي يدعو إلى القلق في هذا التوجه نحو مجتمع يُعتبر فيه كل شيء قابلًا للبيع والشراء؟ هناك سببان : **الأول** هو أن هذا التوجه هو عامل من عوامل ترسيخ اللامساواة في المجتمع، **والثاني** هو أنه عامل من عوامل الفساد في المجتمع؛ فالسلع بطبيعتها سلع عامة ويتساوى المواطنون في استحقاقها، كخدمات الأمن والتعليم والصحة ونظافة البيئة، وحين يصبح توفيرها خاضعًا للبيع والشراء في السوق، تصبح فرص الحصول على الكفاية منها متحيزة للأغنياء دون الفقراء، وهو ما يناقض مبدأ المساواة بين المواطنين.

ولكي تبقى امتيازات الأغنياء محدودة الضرر، يتعين أن تبقى مقتصرة على تمتعهم باقتناء اليخوت والسيارات الفارهة والاستمتاع بالسياحة المترفة. ضمن هذه الحدود يبقى ضرر تلك الامتيازات محدودًا، ولكن حين تتخذ المقدرة المالية وسيلة للاستئثار بالنفوذ السياسي، أو بالخدمات الصحية الجيدة، أو بالسكن في أحياء آمنة غير معرضة لعبث المجرمين، أو بالدراسة في مدارس راقية، يصبح التفاوت في توزيع الدخل والثروة حاسمًا في تحديد كرامة المواطن ودرجة المساواة في حقوق المواطَنة.

إن سيادة قيم السوق على غيرها من القيم التي أنتجتها الحضارة الانسانية تقود إلى السماح بالسلوكيات السلبية التي تقدم ذكرها، وتفسّر الضائقة التي عانتها الطبقتان الفقيرة والمتوسطة في العقود الأخيرة. هذه الضائقة لم تقتصر في أسبابها على توسّع الفروق بين الأغنياء والفقراء، بل زاد في حدتها ازدياد أهمية حيازة المال مع اشتداد عملية «التسليع» وإخضاع الأشياء والخدمات التي لم تكن من قبل سلعًا خاصة لآلية البيع والشراء.

هذا، ويجيز السببُ الثاني، إلى جانب تعميق اللامساواة الذي يدعو إلى القلق من توجّه المجتمع إلى توسيع نطاق السوق ليشمل تسليعًا لأمور وأشياء لم تكن تقليديًا ضمن نطاقه، الاتجار بها وإخضاعها لعملية البيع والشراء، فهو الأثر المفسِد للأشياء الجميلة في الحياة.

فقوى السوق، ومن خلال عملية البيع والشراء، لا تقوم فقط بإنجاز تبادل للسلع، لكنها مع إنجاز هذا التبادل تكون أيضًا مبعث مؤثرات معنوية في أخلاق المعنيين بالسلع المتبادلة. يتبين ذلك، على سبيل المثال، من ممارسة لجأت إليها بعض المدارس في الولايات المتحدة، وهي دفع مكافآت مالية للتلاميذ لقاء إنجازهم قراءة كتب معيّنة كوسيلة لحثّهم على القراءة. إن مثل هذه الممارسة لا بد أن تنتج تأثيرًا معنويًا ضارًا، وهو تحويل عملية القراءة من مصدر رضى ومتعة للقارىء إلى عبء يتقاضى القائم به أجرًا على تحمّله. كذلك نرى أن استئجار مقاتلين مرتزقة لخوض حروب الوطن قد يحقن دماء المواطنين، ولكنه بالتأكيد يفسد معنى المواطَنة.

من الخطأ الجسيم الافتراض أن عملية البيع والشراء في السوق عملية محايدة أخلاقيًا؛ فالواقع هو أن هذه العملية ذات تأثير قيمي على السلع المتبادلة من خلالها، إذ إنها ترسّخ قيم السوق على حساب قيم أخلاقية أخرى قد تكون الأكثر جدارة بالرعاية. صحيح أن ثمة خلافات بين الناس بشأن ماهية الأمور والأشياء التي يجوز أخلاقيًا أن تشترى بالمال وتلك التي تفسد حين تكون موضوعًا للمتاجرة، لكن ما يحسم هذه الخلافات هو التوافق على الإجابة الصحيحة عن سؤال: ما هي القيم الجديرة بأن تسود حياتنا الاجتماعية والمدنية؟ وحين نكون بصدد تقرير أن شيئًا أو أمرًا معينًا يجوز أن يكون موضوعًا للمتاجرة (البيع أو الشراء) في السوق، فعلينا أولًا بتّ ما إذا كان هذا الشيء أو الأمر يبقى صالحًا حين يجري التعامل معه كسلعة ينشأ عن التعامل بها كسب أو ربح.

والمثال الصارخ على حالة لا يجوز التعامل معها ضمن آليات السوق هو أفراد الجنس البشري؛ فالتعامل مع الفرد كسلعة تُستخدم ويُتاجَر بها هو حالة العبودية التي بات استنكارها مطلقًا على مستوى العالم. فالفرد كيان يتعين احترامه وصون كرامته بالمطلق، وهو كعضو في مجتمع من المواطنين الأحرار يتمتع بحقوق أساسية أقرتها الحضارة المعاصرة. ومن هذه الحقوق حق المواطَنة وحق المشاركة السياسية الذي يعبّر عنه بانتخاب ممثليه. وكما لا يجوز أن يكون المواطن موضوعًا للمتاجرة، كذلك لا يجوز أن يكون صوته الانتخابي موضوعًا للمتاجرة، حتى لو كان ثمة مرشحون مستعدين لشراء الأصوات بالمال؛ فصوت المواطن كناخب ليس سلعة يملكها ويحق له بيعها لقاء المال، بل هو مسؤولية مدنية وواجب يؤديه لقاء عضويته في المجتمع وكيانه السياسي. وتحويل صوته الانتخابي إلى سلعة هو حطّ من قدر المواطَنة.

ويعطي ساندل أمثلة أخرى كثيرة على الممارسات التي يشتبه في تخطيها الحدود الأخلاقية لوظيفة «السوق»، وما يسببه «الطمع في الربح» من عدوان على هذه الحدود، منها الأمثلة التالية:

- الحاجة الطبية لنقل الدم

في كثير من الدول، ومنها بريطانيا، تُلبّى هذه الحاجة عن طريق تبرّع المانحين المدفوعين بالحوافز الإنسانية، بينما لجأت دول أخرى، ومنها أميركا، إلى «تسليع» الدم البشري، أي التعامل معه كسلعة خاصة يتم الحصول عليها من خلال الحوافز المالية. ولقد قام عالِم الاجتماع ريتشارد تيتموس بدراسة التجربتين الأميركية والبريطانية في هذا الشأن، فوجد أن الحالة التي جرى فيها تسليع الدم البشري والسماح بالاتجار به لم تؤدّ إلى الحصول على هذا الدم بكمية أكبر أو نوعية أفضل، بل أدت إلى تعرض إمداداته للنقص وتواتر حوادث الدم الملوث. واستنتج تيتموس أن السبب في ذلك هو بالذات تحويل الدم البشري إلى سلعة تباع وتشترى بدل أن تكون موضوعًا للتبرع الخيري، الأمر الذي دمّر القيم الإنسانية التي يحملها فعل التبرّع، وأضعف الحوافز الأخلاقية لدى المتبرعين المحتملين، وقلل الاعتماد عليهم في توفير دم عالي الجودة[2].

من الجدير بالملاحظة في دلالات تجربة تيتموس أنها تُبرز ظاهرة عكسية للظاهرة الاقتصادية، وهي أن تسليع ممارسة التبرع الخيري بالدم والسماح بالاتجار به يقودان إلى تقليص المتاح منه بدل تعظيمه، كون تبنّي التسليع والاتجار بدل التبرع الخيري يشكل طاردًا للاهتمام الأخلاقي والقيم الإنسانية التي يحملها فعل التبرع. ومن أوائل من حلل هذه الظاهرة الاقتصادي البريطاني فرد هيرش الذي دحض فرضية أن قيمة السلعة تبقى هي ذاتها، سواء أتت بواسطة السوق أو بواسطة أخرى كالتبرع الخيري مثلًا. ويرى هيرش أن علم الاقتصاد في مجراه الرئيسي أهمل «تأثير التسليع» أو «تأثير الاتجار»

(2) Richard M. Titmuss, *The Gift Relationship; from Human Blood to Social Policy* (New York: Pantheon Books, 1971), 231-232, Cited in: Michael J. Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* (New York: Macmillan, 2012).

(Commercialization effect)، بمعنى التأثير الذي يقع على السلعة نتيجة إتاحتها من خلال السوق التجارية في مقابل إتاحتها بواسطة أخرى كالتبرع الخيري مثلًا [3].

- المحافظة على البيئة

من الأمثلة الصارخة على النتائج السلبية التي تترتب على تسليع أنشطة تقع في صميم الواجبات الأخلاقية التي يتعين الالتزام بها في المجتمعات الوطنية والمجتمع الدولي على السواء، هو ما ينتج من إصرار الولايات المتحدة على تضمين اتفاقية كيوتو للحفاظ على البيئة ترتيبات تجارية تبيح الدول المتاجرة بـ«حقوق التلويث»، فتستطيع الولايات المتحدة مثلًا أن تنفّذ واجباتها تجاه البيئة العالمية إمّا بأن تعمل على خفض انبعاث الغازات الملوثة من مصانعها وسياراتها، وإمّا بأن تشتري من دول أخرى «حقوق التلويث» بإقناع هذه الدول بأن تلتزم مستويات من التلويث تقل عمّا تسمح به المعاهدة؛ «ففي مقابل إطلاق العنان لسيارات (هامر) بإحراق ما شاءت من البنزين، تدفع الولايات المتحدة مقابلًا ماليًا لبلد آخر لكي يعمد إلى تحديث مصانعه وجعلها أقل تلويثًا». ويلاحظ ساندل أن هذا التسليع لجهود المحافظة على البيئة يبخس القيمة الأخلاقية للمحافظة على البيئة بدلًا من أن يقوّيها.

- تخصيص بطاقات المشاركة في العروض الثقافية العامة

من الأمثلة كذلك التي توضح التأثير المختلف الذي تتعرض له السلعة، ولا سيما «السلعة العامة»، حين يجري تخصيصها بواسطة آلية السوق في مقابل تخصيصها بواسطة آليات أخرى غير السوق، هو مثال «المسرح العام» أو الحفلات الموسيقية العامة حين يلجأ بعض البلدان إلى إقامة أنشطة في مراكز ثقافية عامة أو في المنتزهات العامة، تعرض من خلالها أعمالًا ثقافية كبرى من مسرح وموسيقى، وتباع لحضورها البطاقات بأسعار رخيصة في متناول الجمهور ممّن لديهم الاستعداد للانتظار في صفوف الدور الطويلة أمام شبابيك بيع البطاقات. يعترض أنصار السوق على هذه الطريقة في تخصيص بطاقات المشاركة في هذه المناسبات، محاججين بأن من الأصح أن يكون لهذه البطاقات أثمان توازن بين العرض والطلب، ويحصل عليها بسهولة ومن دون أن يُنتظر في صفوف أمام الشبابيك من يملك المال الكافي لدفع أثمانها مهما بلغت. في المقابل، يحاجج المعترضون على استعمال آلية السوق لتقنين المشاركة في مثل هذه المناسبات بأن هذه الآلية تفسد طبيعة المناسبة، كونها مناسبة ذات طابع اجتماعي ثقافي يعتمد نجاحها على كون الجمهور المشارك هو من يتمتع بالرغبة الحقيقية والقابلية على تذوّق الأعمال المعروضة، بغضّ النظر عن إمكاناته المالية أو فقر أو غنى الطبقة التي ينتمي إليها. وبذلك يصبح الاصطفاف في انتظار الدور وسيلة التخصيص لا آلية السوق. وهناك وسائل أخرى للتخصيص غير آلية السوق وغير الاصطفاف في انتظار الدور، مثل تخصيص مقاعد الجامعات وفق المواهب والمؤهلات، وتخصيص أسرّة المستشفيات وفق إلحاح المرض وخطورته، وتخصيص واجبات خدمة العلم وفق السن والحالة الاجتماعية، وتخصيص مقاعد المحلّفين في المحاكم بالقرعة ... إلخ.، وكلها وسائل للتخصيص وفق مقتضى الموضوع، ولا يجوز أن تستبدلها آلية السوق لمصلحة من يملك المال.

(3) Fred Hirsch, *Social Limits to Growth* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), 87, 92-93, Cited in: Sandel, *What Money Can't Buy.*

– تسويق مباريات «كأس العالم»

لفت النظرَ إلى هذا المثال كاتب هذه السطور في مقال له سنة 2010[4]، حين وجّه الانتقاد الحاد إلى ربط فرصة مشاهدة مباريات «كأس العالم» التي تجري كل أربع سنوات برسوم مالية باهظة، الأمر الذي اضطر بعض الدول إلى شراء حقوق بث المباريات لإتاحتها لمواطنيها بالمجان، بينما اقتصرت مشاهدة المباريات في دول أخرى على المواطنين المقتدرين ماليًا.

ولاحظ المقال أن مباريات كرة القدم بقيت عبر السنين مصدرًا غنيًا للمتعة الشعبية البريئة للأغنياء والفقراء على السواء، ولذلك احتلت مباريات «كأس العالم» الذروة في بواعث تلك المتعة البريئة. ويضاف إلى متعة المشاهدة المردود الاجتماعي لممارسة النشاط الرياضي الجمعي وما تؤديه من وظيفة تربوية واجتماعية بالغة الفائدة، وهي تعميم قيم وثقافات وترسيخها، منها ثقافة التنافس الإيجابي بين الشبيبة، ومنها ثقافة العمل «بروح الفريق» المتمثّلة في التعاون وتقسيم المهمات بين أعضاء الفريق الواحد الهادف إلى التفوق في أداء معيّن. لهذه الأسباب، يحمل النشاط الرياضي، كما تحمل المشاركة فيه والإعلام عنه، كامل صفات «السلع العامة» التي يتم إنتاجها بطلب من المجتمع ككل، ولمنفعة المجتمع ككل، والتي لا يجوز لذلك تقنين إنتاجها وحصر الانتفاع بها في الأفراد أو في الفئات القادرة على دفع مقابل مالي لقاء ذلك الانتفاع، كما لا يجوز لأي مجتمع أن يسمح بجعلها مصدر ارتزاق من خلال احتكار وسائل مشاهدتها والإعلام عنها. على الرغم من ذلك، نجد إدارة مباريات «كأس العالم» («الفيفا»)، تتجاهل تلك الاعتبارات كلها، وتدير مبارياتها العالمية بممارسة احتكارية معيبة تؤدي إلى الإقصاء الشامل للجماهير الفقيرة في العالم، ولا سيما في دول العالم الثالث، عن حقها في ذلك المرفق الدولي العام، وحرمانها من المشاهدة المجانية لمباريات كأس العالم.

المدهش أن الحكومات والأفراد يستسلمون لذلك «القضاء» من دون احتجاج، فنجد دولة مثل الدولة اللبنانية تدفع مبلغًا باهظًا بالنيابة عن شعبها لكي يتاح لجميع مواطنيها الفرصة المتكافئة لمشاهدة المباريات، ونجد دولة مثل كوريا الشمالية تسجل المباراة التي خاضها فريقها لكي تذيعها لاحقًا تعويضًا للشعب الكوري عن مشاهدتها في حينها، ونجد إحدى الفضائيات العربية تتواطأ مع احتكار «الفيفا» فتشتري منها الامتياز الحصري لإذاعة المباريات للمشاهدين العرب، وتبيع الرخصة الفردية لرؤية المباريات في الأردن مثلًا بمئة دولار، أي بما يقارب متوسط الدخل القومي لشهر المباريات كاملًا، وبما يفوق دخل الأُسر الأردنية الفقيرة في أشهر عدة.

حفلت وسائل الإعلام خلال السنة المنصرمة بالأخبار التي تحدثت عن الفساد المالي الرهيب الذي وصم قمة المسؤولين في إدارة «الفيفا»، إلا أن الفساد القيمي الناتج من جعل «كأس العالم» سلعة يرتبط الاستمتاع بها بالمقدرة المالية ما زال لا يحظى بما يستحقه من اهتمام.

تقدم الأمثلة التي سبق الاستشهادُ بها أدلة قوية على احتمالات التردّي الأخلاقي والفساد القيمي اللذين قد تقود إليهما عنجهية السوق واللذين يُختصران في النزوع إلى تحويل «اقتصاد السوق» إلى

(4) طاهر حمدي كنعان، «مباريات كأس العالم سلعة عامة لا يجوز احتكارها،» **الشروق**، 2010/6/30.

«مجتمع السوق»، وفي الحثّ على الانشغال السطحي باعتبارات «الكفاءة» بدل التفكير الأعمق في كيفية تقييم الأنشطة الاقتصادية المختلفة؛ فتقييم خدمات الصحة والتعليم والدفاع الوطني والعدالة الجنائية وحماية البيئة، وغيرها، يثير مسائل في السياسة والأخلاق تتعدى التقييم الاقتصادي. ويقتضي بحث هذه المسائل استدعاء الاعتبارات الأخلاقية والثقافية وحتى الروحية لهذه الغاية، وبتّها بالحوار الديمقراطي القائم على الدراسة القيمية لكل حالة على حدة.

يرى ساندل أن من الضرورة بمكان ممارسة الحرص الشديد على المكوّنات التي تسم الحياة بالجمال وتصونها من التشويه الذي يهدد هذا الجمال من خلال التسليع والعبث بالحدود التي يتعين أن تقيد مجال تأثير آليات السوق. ويشمل هذا الحرص معرفة سبل التقييم الصحيح لكل من الصحة والتعليم والحياة الأسرية ونظافة البيئة والآداب والفنون والواجبات المدنية ... إلخ. وهذه المعرفة لسبل التقييم الصحيح لهذه الأمور لا تمتّ إلى علم الاقتصاد بصلة بقدر ما تمتّ إلى علوم الاجتماع والسياسة والأخلاق. ولم تكن هذه المعرفة متاحة بسهولة خلال حقبة «عنجهية السوق»، وهي الحقبة التي سادت فيها نزعة الانزلاق من «اقتصاد السوق» إلى «مجتمع السوق».

ويعرّف ساندل الفرق بين «اقتصاد السوق» و«مجتمع السوق» كالتالي: «اقتصاد السوق» «أداة»، وهي أداة فعالة ونافعة لأغراض تنظيم النشاط الإنتاجي. و«مجتمع السوق» هو في المقابل طريقة في الحياة تنفذ من خلالها «قيم السوق» إلى جميع مناحي النشاط البشري حتى تصبح العلاقات الاجتماعية مرآة عاكسة لعلاقات السوق وقيمه. والسؤال هنا هو: هل نريد لقيم المجتمع الانساني أن تنحطّ إلى مستوى قيم السوق، فتصبح موضوعات يتحكم فيها المال وتخضع لآليات المتاجرة؟

جويدة غانم Djaouida Ghanem

الرؤى النقدية والاستشرافية للكولونيالية وما بعدها بين شكيب أرسلان وإدوارد سعيد

Critical and Prospective Visions of Colonialism and Post-Colonialism: Between Shakib Arslan and Edward Said

ملخص: الحديث عن الكولونيالية وما بعدها في نسق تجربتين رائدتين في مجال الثقافة والمقاومة والثقافة الإمبريالية الذي افتتحه كلٌّ من شكيب وأرسلان وإدوارد سعيد، يقود إلى تحري طبيعة الأنماط والصور والتحليلات التي انطلقا منها في ظل الصراع الذي لا يزال محتدمًا بين الشرق والغرب، وبلغة استشرافية للمآل الذي وضعت فيه الكولونيالية وأنساقها المتعددة قضايا العالم العربي والإسلامي، وفي ظل انكسارات لازمت مفاهيم الإسلام والعروبة والحرية والعدالة والمساواة والمجتمع المدني، وقضايا الاستقلال والأمة الواحدة، وسياسات التمثيل الجديدة والاستشراق وما بعده.

الكلمات المفتاحية: ما بعد الكولونيالية، إدوارد سعيد، الثقافة، شكيب أرسلان، الإسلام، الغرب

Abstract: Talk about colonialism and its aftermath in the format of two leading experiences in the field of culture and resistance and imperialist culture which was inaugurated by both Shakib Arslan and Edward Said, is leading the research to the inquiry about the patterns and images of a conflict that still rages between East and West, and the concepts of Islam and Arabism, freedom, justice and equality, civil society and the issues of independence, one nation and policies of new representations beyond Orientalism

Keywords: Post-Colonialism, Edward Said, Culture, Shakib Arslan, Islam, The West

* أستاذة الفلسفة وقضايا الكولونيالية وما بعدها، قسم الفلسفة، جامعة باجي مختار عنابة، الجزائر.

** Professor of Philosophy teaching colonialism and post-colonialism at the Badji Mokhtar University, Annaba, Algeria.

«منذ سقوط غرناطة، والزمان العربي لم يُقهر بمثل شراسة اليوم

ومنذ ضياع الأندلس، ليس في التاريخ العربي شتات مثل

شتات اليوم (...). لذلك اسمحوا لي أن أكتب لكم بلغة منقرضة،

لغة الوطن العربي الواحد في عصر الظلمات الجديد».

رياض نجيب الريس

عودة الاستعمار من الغزو الثقافي إلى حرب الخليج (ص 13)

مقدمة

إن قراءتنا شكيب أرسلان وإدوارد سعيد، من النواحي التاريخية والفلسفية والسياسية والاستشرافية، في مثل هذه الظروف الراهنة والتحديات المعقدة المفروضة على النسق المعرفي والثقافي الحضاري الذي يؤول بالحقيقة والنقد إلى أن يشقّا طريقهما في المجال النظري والتطبيقي إلى تلك المفاهيم التي لازمت صناعة الأحداث والوقائع وشوهت التواريخ وأعادت تكوين الجغرافيات على حساب جغرافيات أخرى، نقول إن قراءتنا هذه تستدعي بالضرورة قراءة هذه الزوايا من منطلق المنطق الخلدوني، أي قياس الغائب بالشاهد والشاهد بالغائب، لعلنا نسترجع من خلاله محور الارتكاز في نظرية المقاومة وأطرًا للتجديد في المناصرة القومية، لا لحسم قضايا في الكلام والتفكير فحسب، وإنما للكشف أيضًا عن مساحات في الاسترجاع والاستدراك، بين المعرفة والسلطة من جهة أولى، والهيمنة والقوة من جهة ثانية، والضعف الشعوب والسياسات والحكومات وفشلها المريعين من جهة ثالثة. كما نتوخى في الوقت نفسه الكشف عن أدوار المثقف المتعلقة بكيفية استحداث خطاب هوياتي لا يخرج نسقه وسياقه عن الفهم الجديد لتلك الروابط الاجتماعية والتاريخية بالدرجة الأساسية، وهو الفهم الذي لا يتمفصل عن مسار الكتلة الوطنية الموحدة للمقاومة والتحرير اللذين كانت حدودهما واضحة كلما انبرى أرسلان وسعيد إلى امتلاك الدفاع عن الروايات الحقيقية للمجتمع والهوية والوطن، ونقد مختلف الأساطير المشبوهة للأيديولوجيات الإمبريالية على حساب الأيديولوجيات الوطنية. من هذا المنطلق، يتبادر إلينا خطاب الجدوى (faisabilité) من هذه الدراسة المقارنة بين كلٍّ من أرسلان وسعيد. ومع أن الإجابة عن جدوى الدراسة ستتحدد من خلال هذا البحث، فإن الاختلاف في قراءات مساحات الأخير ربما يفتحه على تحدٍّ عقلاني، فإما أن يقبل النتيجة وإما أن يرفضها بحكم الأشكال المختلفة للعقلانية. كما أن تجلي بعض الأفكار والمواقف والمواقع المتماثلة بين أرسلان وسعيد يفتح المغامرة البحثية في رحلة استقرائية معقدة، لعلها تصل بالدرجة الأساسية إلى الرفض العرضي لذلك الصمت الإبستيمولوجي، الذي لم يعِد النظر الدقيق في مستقبل العمل الإمبريالي الذي طرحه كلٌّ من أرسلان وسعيد في هذه الحال الإمبريالية المتجددة، ليغدو التساؤل كالتالي:

ـ ما الأنساق البنيوية التي قرأ بها كلٌّ من أرسلان وسعيد الكولونيالية وما بعدها؟

ـ إذا كان العمل الكولونيالي وما بعده لا يمكن المعرفة الغربية تفاديهما، فما هي أهم قواعد التبصر والحكمة عند كلٍّ من أرسلان وسعيد لإدراك مآل المشروع الإمبراطوري، كونه أصبح موقعًا أساسيًا من مواقع الثقافة؟

واقع الكولونيالية والخطاب الكولونيالي عند أرسلان وسعيد

فتحت الأزمات المعاصرة وعودة الكولونياليات البيضاء إلى العالم العربي والإسلامي، عودة الموت القادم إلى الشرق كما أعلنته الحروب الصليبية من دير كلوني[1]، وعلى يد بطرس المبجل[2] (Pierre le Vénérable)، إعادة النظر في السؤال التاريخي الذي تعلق بالتشكيلات الإمبريالية الجديدة التي أضحت راهنًا ملازمًا للثقافة والسياسة ومنطق العلاقات الداخلية والخارجية، خاصة في ظل التوظيفات القوية التي طرحها منطق المعرفة والهيمنة في سياسات الهوية، فآلت بدورها إلى التمزق والتشتت، وكان من نتائجها إعادة تقسيم الشعوب والحدود جغرافيًا من دون أن يكون هناك، على الأقل، محاولات جادة من جانب السياسيين والمثقفين لوقف هذا التقسيم في الوقت الراهن والرد على بنى الفكر الكولونيالي رغم غنى التجربة العربية بكثير من الدراسات المعمقة في هذا المجال، وهو ما يفضي إلى أن طريقة الاسترجاع في فهم العالم والنص والناقد تعيد النظر في مجرى التاريخ من خلال ثوابته ومتغيراته، وقراءة بناه الاستكمالية من زاوية الذهاب بالحداثة العربية إلى تلك المشاريع الوطنية القومية الكبرى، التي ارتقت مع التحديات التي رفعها كلٌّ من شكيب أرسلان وإدوارد سعيد ضمن نظريتهما في المقاومة والتحرير، والبحث عن طرق نافذة لإحياء مبدأ المناصرة القومية الذي تغنت به الشعوب في الأربعينيات حتى الستينيات، والأخذ بعين الدقة ذلك الجدل الكبير الذي عبّرت عنها مؤلفاتهما الكثيرة والرحلات المتنوعة في التاريخ والثقافة والسياسة والزمان والمكان، والنظر إلى الحوارات النافذة والمواجهات المهمة التي صنعتها الكتابة وقوة إحياء الشرق ضد الهدف الكولونيالي، الموت القادم إلى الشرق، من خلال التركيز على ما يلي:

في التاريخ والنظرية التاريخية والخطاب التاريخي

تضع الدراسات الكولونيالية وما بعدها التاريخ ضمن ارتساماتها الأولى في التحليل، وتعيين الأهداف والأنساق العامة التي تسري عليها نظرية الهيمنة وآفاقها الراهنة، في ظل التحديات التي تطرحها الأحداث والمتغيرات. ومن البيّن أن الدراسات الكولونيالية وما بعدها[3] عللت في

(1) موجود في فرنسا، وهو المكان الذي كانت تعقد فيه الخطط الاستباقية للحملات الصليبية.

(2) بطرس المبجل (1092 – 1152): رئيس دير كلوني في فرنسا.

(3) يشمل كل ثقافة تأثرت بالعملية الإمبريالية ابتداء من اللحظة الكولونيالية على الوضع الحالي، ويرجع استخدام هذا المصطلح إلى استمرار هذا الاحتلال طوال العملية التاريخية التي بدأت بالعدوان الأوروبي. انظر: بيل أشكروفت، غاريث غريفيث، هيلين تيفن، **الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة**، المحرر العام تيرينس هوكس؛ ترجمة شهرت العالم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)، ص 16.

نسخها العربية كثيرًا من القضايا المرتبطة بواقعية التاريخ والكتابة التاريخية والمعرفة والسلطة، وبمظاهر المقاومة المختلفة ضد الآثار الكولونيالية المترسبة في جذمور الوعي الجماعي للدولة العربية، التي ما فتئت تستوعب قضاياها بعين الحاضر على الماضي، واستيعاب الماضي من خلال الحاضر.

تلاقت نظرية أرسلان التاريخية مع تلك الأحداث العميقة التي ارتحل عبر أنساقها وأحداثها بالنظر، أولًا، إلى الحقيقة التاريخية، وبالبحث، ثانيًا، عن سؤال ما ينبغي أن يكون عليه الوضع التاريخي، باعتباره «ضرورة من ضرورات البقاء (...) وشرطًا من شروط اللحاق، فضلًا عن السباق؛ فأية أمة أجدر بمدارسته من هذه الأمة العربية ذات التاريخ الأمجد والسنام الأقعس، والعرق الأنجب واللسان الأذرب، والجهاد الذي شرق وغرب»[4]. كما أنه بيّن أهم اللحظات الكبرى التي انتصر فيها التاريخ كقيمة مركزية استفردت لها الأنا العربية ودونت مجدها «بأيام ملأت من الدهر مسمعيه وضربت كل جبار في أخدعيه، وفرضت الذلة على جماجم الأكاسرة، وأطارت النعرة من معاطيس القياصرة»[5].

لذا، نجد أن الكتابة التاريخية عند أرسلان تستند إلى قراءات الأحداث والوقائع من منطلق الأهمية التي بيّنها التاريخ الذي استند إليه أرسلان في تحليل كثير من الآثار، ولا سيما ما ورد في كتابه **تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وجزائر البحر المتوسط** وكتابه **الحلل السندسية** وغيرهما، ومن ثم يبنى واقع الأمة ومجدها من خلال النوافذ الكبرى للانتصار والغلبة التي تُعَدّ بمثابة الخاصية الرئيسية للعربي المسلم.

في ضوء هذه التحليلات، يفكك إدوارد سعيد معنى التاريخ بمفاهيم بنيوية تكاد تكون مختلفة نوعًا ما عن الطريقة التي عالج بها أرسلان هذه المسألة، ولكن مسار الهدف واحد، وهو: كيف نعي التاريخ؟ وعلى أي أساس يمكن أن نستوعبه؟ وماذا يعني تاريخنا عند الآخر المحتل؟

في هذا الصدد، يستعرض سعيد موقف بلفور بقوله: «إن الأمم الغربية ما إن يبدأ ظهورها في التاريخ، حتى تظهر بدايات قدرتها على الحكم الذاتي، وهي القدرة الجديرة بالتقدير في ذاتها (...). ثم انظروا إلى تاريخ الشرقيين برمته فيما يسمى بصفة عامة الشرق، ولن تجدوا آثارًا تنبئ عن الحكم الذاتي إطلاقًا، إذ كرت كل قرونهم العظمى، ولقد كانت بالغة العظمة في ظل الحكومات الاستبدادية والحكم المطلق»[6].

بيّن سعيد صورة التاريخ العربي ومفاهيمه عند الغرب من حيث الصور التنميطية لأشكاله ومساحاته، خاصة في ظل التصدع الدائم للعلاقات بين الشرق والغرب، ولفرض فهم واحد

(4) شكيب أرسلان، **الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية: وهي معلمة أندلسية تحيط بكل ما جاء عن ذلك الفردوس المفقود**، ج 1 ([القاهرة]: المطبعة الرحمانية، 1936)، ص 6.

(5) المصدر نفسه، ص 6.

(6) إدوارد سعيد، **الإستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)**، ترجمة محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص 86.

للحقيقة والمعرفة والقوة، لا يتجاوز ببساطة منهج اختلاق الأحداث والمفاهيم في مؤسسات الكولونيالية التي سعت دائمًا لنحت مواقع محددة لما تسميه القضية الشرقية، وإعادة ترجمتها في أنظمة تمثيل جديدة نقرأها في الاختلاف الثقافي الذي كونه المستعمر على المستعمر، ضمن سجالات واستجابات محددة في نطاق نظرية ما بعد الكولونيالية التي رسخت استمرار «الصراع الثقافي بين الإمبريالية والمجتمعات التي ما زالت تعاني الهيمنة بطرق مختلفة في الوقت الحاضر»[7].

بمقاربة مع المفاهيم التي طرحها أرسلان للتاريخ، نجد أنه تجاوز المفاهيم التاريخية الضيقة والمتحيزة لمصلحة الحال العربية، التي حددها بلفور من خلال ما عرضه سعيد؛ ففي كتاب **غزوات العرب في فرنسا**، يقول أرسلان ما يلي عن الأهمية التي تميز بها علم التاريخ العربي: «إنه هو الواصل بين الماضي والمستقبل، والرابط بين الآنف والمستأنف، وإنه لا جدال في كون الأمة العربية التي تتحفز لتنباع وتستوف [كذا] لتمد طائل الباع، لم تكن لتحدث نفسها بالنهوض الذي جعلته نصب نواظرها (...) وطالعت من تاريخها تلك الصفحات المتلالية [كذا] فجعلت الحاضر منها يخجل أن يقصر شأو الغابر(...) فكان تاريخ العرب عمدة العرب فيما يطمحون إليه من معال، ووسيلتهم فيما يندفعون إلى تحقيقه من آمال»[8].

في ضوء هذا التوصيف تتحدد النظرية التاريخية بين أرسلان وسعيد من حيث:

ـ أهمية التاريخ كوسيلة لإدراك الحراك القيمي للشعوب العربية ووقوفها ضد التحديات التي تواجهها في لحظة تاريخية متجددة مع بروز نسق السرديات الكبرى (Grand narratives)[9] للقوى الغربية؛ فأرسلان أوضحه من إظهار إشكالاته وإدراكه الكيفية التي يتم بها استرجاع أطر التاريخ المنتصرة من خلال:

• الدفاع عن الفكرة المركزية للحقيقة المعرفية والإنسانية للتواريخ العربية والإسلامية.

• بلورة الشعور القومي الموحد، عبر الأساليب الفكرية الفاعلة التي طرحها أرسلان من خلال إعادة النظر في التراث والآثار والمعالم التاريخية الكبرى، التي خلّفها العرب في الأندلس وفي فرنسا وإيطاليا وغيرها، والتي يقترح فيها استنطاق الهوية عبر معرفة ومراجعة الأسباب التي تأخر بفعلها المسلمون وتقدم غيرهم بفقههم ضرورة هذه الأسباب، فكرًا وقولًا وعملًا، وفي هذا يقول: «إن الانحطاط الذي

(7) بيل أشكروفت وبال أهلواليا، إدوارد سعيد: **مفارقة الهوية**، ترجمة سهيل نجم؛ مراجعة حيدر سعيد (دمشق: نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2002)، ص 25.

(8) شكيب أرسلان، **تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص 11.

(9) قائمة على أساس الزمان والتاريخ، أو التاريخ والعلم، وهي النزعة التي تحدث عنها فرانسوا ليوتار، حيث انصب عمله فيها من خلال وضع المعرفة في أنساق ما بعد الحداثة، حيث يتصارع العلم مع المرويات، وينظر غلبه كمجرد خرافات. انظر: طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ وميغان موريس، **مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، ترجمة سعيد الغانمي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 382.

عليه المسلمون شيء عام لهم في المشارق والمغارب لم ينحصر في جاوة ومالايو، ولا في مكان آخر، وإنما هو متفاوت في دركاته، فمنه ما هو شديد العمق ومنه ما هو قريب للغور، ومنه ما هو عظيم الخطر، ومنه ما هو أقل خطرًا»[10].

ويبيّن أن من غير الممكن أن نساوي بين تاريخنا وتواريخ البلدان الكولونيالية، ولا يمكن أيضًا إسقاط المفاهيم والسياقات الكبرى أو الصغرى في قراءة القضايا الجوهرية للمرجعية التاريخية والهوية الجمعية، بل يجب استخدام التقصي والتحقيق تجاه مخلفات المعنى وأبنية الكتابة. وقد أوضح هذا الأمر في كتابه وتحقيقه **الارتسامات اللطاف أثناء الرحلة الحجازية**، حيث «أقام الدلائل على إمكان ما دعا إليه وسهولته، من قابلية في المكان، ومواتاة من الزمان، وأشار إلى ما يعترض به على ذلك من شبهات داحضة، وكر عليها بما ينقضها من حجج ناهضة، بما لم يبق لمعتذر عذرًا ولا للمقصر قولًا معقولًا»[11].

هذه القراءة التي يدعو إليها أرسلان، يحلل سعيد ثناياها وأبنيتها ويفضح السياقات المادية والمعنوية للثقافة المهيمنة، التي حرفت التواريخ وأسقطت كثيرًا من الأماكن من موقعها الأصلي، لتصبح محاربة الأصلاني في مشاريع الهيمنة أسلوب الماضي وأسلوب الحاضر الذي رسمه وحدده منطق علاقات القوة الذي أججته لغة التصدع والصدام بين الشرق والغرب، وهو ما لا بد للعقل التاريخي العربي من أن يستوعبه جيدًا قبل أن يقيّم دقائق هذا الصراع، ويكتشف مواطن الخلل في إدراكها، من خلال الوعي النقدي لتلك التعميمات التاريخية التي وضعها الغربيون في كتابتهم عن العرب والمسلمين وعن الإسلام، وجعلها تاريخًا رسميًا لا ينفصل عن منطق القوة الحقيقي والقدرة السياسية الفاعلة.

ويوضح سعيد موقف فورييه (Fourier) من التاريخ المصري وإعادة كتابته بربطه بمجد نابليون بونابرت، «ويعلن أن التاريخ سوف يذكر كيف كانت مصر مسرح مجده، أي مجد نابليون وتقي من النسيان جميع ظروف هذا الحادث الفذ. وهكذا، فإن وصف مصر يحل محل التاريخ المصري أو الشرقي، باعتباره تاريخًا يتمتع بتماسكه وهويته ومعناه، بل إن التاريخ المسجل في ـ كتاب فورييه ـ يغتصب مكان التاريخ المصري أو الشرقي»[12].

من ثم، لا يُدرَس الماضي بذاته عند كلٍّ من أرسلان وسعيد، بل إن دراسته قائمة على أساس فهم الحاضر والمستقبل وتحديد الأدوار الاستشرافية له، من خلال ربط الوعي السياسي بأنساق الفكر الشمولي، والكشف عن السنن المتواترة للآثار الانقلابية التي صنعتها الأحداث العظام في التاريخ. وقد أشار أرسلان إلى أن «كل أمة من الأمم تدرس تواريخ البشر أجمع، إلا أنها تجعل تاريخ سلفها

(10) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟** (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012)، ص 11.

(11) شكيب أرسلان، **الإرتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف: وهي الرحلة الحجازية**، وقف على تصحيحها وعلق حواشيها السيد محمد رشيد رضا (القاهرة: مطبعة المنار، 1931)، ص 7.

(12) سعيد، **الإستشراق**، ص 160.

هو العلم المقدم والبغية التي يجب أن تتوجه إليه خواطر ناشئتها (...) لما في ذلك من وصل حديث بقديم، وربط آخر بأول، وإعادة فرع إلى أصل (...)؛ فمغزى التاريخ هو حفظ التسلسل ومنع التخلف، وحث الأخلاف عن متابعة الأسلاف (...)، فإن الأمم في تنازع بقاء لا يفتر، وتزاحم ورد لا يسكن، وكل منها ينبغي حفظ كيانه ويوطد بنيانه ويحمي حقيقته ويخلد سجيته، بل يحاول أن يتقدم عما كان»[13].

ـ دور التاريخ في انبعاث الشعور القومي، وتوحيد الكتل التاريخية والواقع في مصير مشترك واحد، وتحت راية واحدة، ومقاومة هيمنة الثقافة الكولونيالية التي تسعى لتذويت المجتمع ومفاهيمه، ضمن سياقها الأيديولوجي والعقائدي، من ثم فإن الفهم القومي والقصدي للتاريخ عند كلٍّ من سعيد وأرسلان أساسي في فهم الوضع الكولونيالي المتجدد في تواريخه ودوله وحدوده وهوياته الافتراضية. وكما تقول آنيا لومبا (A. Loomba): إننا بحاجة فعلًا إلى إيجاد روابط بين التواريخ المختلفة للأمة، والبحث عن أنماط معينة لقومنتها إن وجدت، فما الذي يجعل في البداية أي أمة مختلفة عن الأنواع الأخرى من المجتمعات؟ وما الذي يميز الأمم التي صاغتها النضالات ضد الاستعمار من طرف القوى الكبرى؟[14]

وإذا كان أرسلان قد أفصح عن هذه المدلولات الكولونيالية الافتراضية للمعنى العام للتاريخ، عبر مؤامرات القوى الغربية الكبرى على الإسلام، ومن خلال شبكات التنصير، وتأجيج الحروب الأهلية والانقسامات المتجددة بين المذاهب والطوائف الدينية[15]، فإن سعيدًا استكمل قراءة هذا المنظور من زاوية الإرهاصات الكبرى للتاريخ المعاصر للعالم العربي، فقال عنه أنه: «أصبح مثالًا على التاريخ من الإرهاق المستمر، وانبثقت مؤسسات لدراسة هذا التاريخ باسم مؤسسات دراسة الشرق الأوسط، متخصصة في علم الإنسان والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم السياسة، مرتبطة طوعًا بالتوترات السياسية في المنطقة وبموقع القوتين الاستعماريتين»[16].

من ثم يتبين أهم الأشكال العقلانية التي قرأ بها أرسلان وسعيد التاريخ والخطاب التاريخي، ووقوفهما على أهم العوامل التي تتشكل بهما النظرية القومية، وإن كان البحث عن الاختلاف في تحليلهما يصل فقط إلى طبيعة الأحداث التاريخية في عهدهما؛ فأرسلان أرّخ للأحداث التي عاشها، وبيّن أنها ستكون حديثًا وتأويلًا للمستقبل، وسعيد أخرج هذا **الاستشراف** (La Prospective)[17]

---

(13) أرسلان، **الحلل السندسية**، ص 6ـ7.

(14) آنيا لومبا، **الكولونيالية وما بعدها، ترجمة باسل المسالمة** (دمشق: دار التكوين، 2013)، ص 235.

(15) لوثروب ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، ترجمة عجاج نهويض؛ تعليق شكيب أرسلان، 4 ج في 2 مج (دمشق: دار الفكر، [د. ت.])، مج 2، ج 2، ص 10 و15.

(16) إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب، ط 2 (القاهرة: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1998)، ص 216.

(17) هو مهارة عملية تهدف إلى استقراء العمليات الذهنية الذاتية والموضوعية والاتجاهات العامة في حياة البشرية، بهدف وضع الخطوط العامة لقضايا الفكر والوطن، ولقضايا الداخل والخارج في شبكة من العلاقات الاستراتيجية التي تؤول حتمًا إلى تحديد المستقبل وتوجيهه بما يعود إيجابًا على المصلحة العامة، تاريخيًا وثقافيًا واجتماعيًا وسياسيًا واقتصاديًا وعسكريًا. انظر: إدوارد كورنيش، **الاستشراف: مناهج استكشاف المستقبل**، ترجمة حسن الشريف (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007)، ص 13.

من خلال صورة الشرق الراهنة في الغرب، والتي أوضحها عداء وسائل الإعلام الغربية وكتابات المحافظين الجدد الحاقدة على العرب المسلمين والإسلام، فأخرجت الإسلام في قواعد تورا بورا، والإنسان العربي في صورة إرهاب الملا عمر ووحشية بن لادن والظواهري وصدام حسين. فكيف تعانقت مفاهيم الغرب والإسلام في نسق أرسلان وسعيد؟ ما الجديد في طرق مناقشتهما مفهومي الإسلام والغرب، في ظل الثقافة الاستعمارية المتحولة؟ وهل في الإمكان أن نخلق جديدًا خاصًا بأنفسنا؟

الإسلام والغرب والبنى الاستشراقية

شكلت الثقافة الاستعمارية بنوازعها المانوية نظريات تفسيرية مغايرة لحقيقة الآخر، الذي رسمت له هويات ومرجعيات وأنساقًا مختلطة أدخلته في فضاء هجنة متعمد واغتراب محتوم، ترجمتها في عمليات متناغمة من التمثيل والسيطرة عبر شبكات التأليف والتصوير والتغطية، لإعادة هيكلة الحقائق الرسمية والمعرفة والمناطق. وارتبطت مثل هذه الدراسات بمعرفة الشرق الإسلامي الذي ألّف فيه كتّاب الغرب كثيرًا من الكتابات، منها كتابات أنصفت حقيقته وموقعه العقائدي والثقافي، ومنها كتابات تعمدت تشويهه وتنميطه. وقد تعرض أرسلان لهذه الكتابات، وقام بفحصها ونقدها في ضوء ثقافته المتنوعة واطلاعه الواسع على تواريخ الأمم، واهتمامه بأحداثها السياسية، وإلمامه باللغات الأجنبية، بحيث أدرك حقيقة العالم الإسلامي وما يحيط به ماضيًا وحاضرًا؛ فقد عرض في كتاب **حاضر العالم الإسلامي** المؤلف في ثلاثة أجزاء كبرى، حصيلة دقيقة للمفهوم الشرق الإسلامي من خلال كتابات المستشرقين المنصفين وغير المنصفين، ووصل إلى قراءة هذه المواقف على أنها ستشكل محور السياسة الحيوية في المستقبل، والتي ستتجدد مواقعها ومواقفها، بناء على الخلفيات الأيديولوجية والعقائدية للسياسة الغربية تجاه العالم ومنطقة العالم الإسلامي. ويرى وجوب قراءة هذه الكتابات من زاوية فقه الوقائع لمفهوم الإسلام ذاته ومفهوم إعادة مركزيته، ويجنح في هذا الأمر إلى عرض موقف ماكس مايرهوف (M. Meyerhof) الذي يقول: «يكاد يكون مستحيلًا أن نفهم كيف أن أعرابًا منقسمين إلى عشائر، ليست عندهم الأعتدة اللازمة، يَهزمون في مثل هذا الوقت القصير جيوش الرومان والفرس، وكانوا الذين كانوا يفوقونهم مرارًا في الإعداد والعتاد، وكانوا يقاتلونهم وهم كتائب منظمة»[18].

يصبح الشرق الإسلامي وقضاياه إذًا محور المشروع الأرسلاني الذي يفتح منهجه في الدراسة على الحركة والانفعال والثبات، يتجاوز بها شروط الاحترافية في التعليل والكشف عن مستويات الحقائق، مؤكدًا الحضور المادي الدنيوي، والتأويل العلائقي للهوية الثابتة لماهية الغرب التاريخية والثقافية من جهة، ولقدرة الإسلام وثقافته وتاريخه على المواجهة من جهة أخرى. ويتعزز عمل أرسلان بتوجيه استراتيجيات التغيير إلى الداخل قبل الخارج، ويطلق

(18) ستودارد، مج 1، ص 29.

العنان إلى التركيز في حديثه عن نظرية الانقلاب الأكبر[19] في حال العام الإسلامي، التي قال عنها ما يلي: «إن وصف هذا الانقلاب العجيب، ودور التحول العظيم، وما إليها من مختلف الأسباب والعلل والنتائج هو غرضنا الذي قد ابتغيناه من إخراج هذا الكتاب للناس، وقد كنا من الذين يصورون الشيء كاملًا تامًا فأتينا على بيان كل صور الانقلاب من دينية وتهذيبية وسياسية واقتصادية واجتماعية»[20].

من خلال هذا الواقع الإدراكي، يطرح أرسلان قراءته الاستراتيجية لعلاقات المشرق الإسلامي والغرب، ويستخدم في ذلك مصطلحات القوى الحيوية، النفير، الاستجداد الكبير، الانقلاب العظيم وغيرها، لتكون مفاتيح التحليل الاستشرافي الأرسلاني لمختلف علاقات الشرق والغرب. كما أن أرسلان واجه الإمبريالية الأوروبية بوجهين: الأول نشاطه الدبلوماسي لإخراج الاحتلال من الدول العربية، والثاني استغلال علاقاته الدبلوماسية ببعض الدول الأوروبية لمساعدة العرب والمسلمين نحو تحقيق الحرية و التحديث[21].

في مقابل هذا التحليل تأتي تفكيكات سعيد للمفاهيم الغربية للشرق والإسلام، وكأن سعيدًا يطاوع أرسلان في هذا التفكيك والعكس. غير أن الاستراتيجيا السعيدية اتخذت من تحليلات غرامشي للهيمنة، وحفريات فوكو للخطاب والمعرفة، وتاريخية فانون لقراءة الأنساق الاجتماعية والجغرافية للشعوب المضطهدة، واستعارات جوزيف كونراد لقلب الظلام الأفريقي، وفيلولوجية رينان لدراسة اللغات وغيرها، موضوعًا شاسعًا لتلك النقاشات والمناظرات النصية للنصوص الإمبريالية، والتي فضح بها ألوان الهوية الثقافية والسياسة المعرفية للكولونيالية، والتطورات التي لاحقت مفهوم الإسلام والنبي محمد، من خلال نظرة الغرب الذي عكسته النظرية التنميطية لكتابات دانتي وأناشيد رولان وأحكام كرومر (...)، ومن ثم يصبح الشرق ـ بحسب سعيد ـ مذهبًا معرفيًا لا ينفصل عن البنى المعرفية والسياسية لتلك الاستثمارات المادية الكبيرة، كونها شبكة مقبولة سمحت منافذها من تسريب صور الشرق الخيالية إلى وعي الغربيين الذين عينوا مساحات لرواياتهم البربرية عبر الزمان والمكان الشرقيين، وبرروا احتلال هذا العالم باسم شعارات الحداثة والتقدم والتنوير[22].

(19) يعني أرسلان بنظرية الانقلاب الأكبر حالات التقدم والانتصار التي قلبت موازين القوى بين الشرق والغرب من جهة، كما يعني حالات الهزيمة والانحطاط، الذي أدى بالمسلمين إلى التخلف في جميع الميادين، حيث إن نظرية الانقلاب الأكبر نجدها في فكر شكيب أرسلان مستوعبة جميع الميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والمعرفية، وهي لا تنفصل عن وحدة الإسلام المركّب الذي منح نظرية الانقلاب الأكبر كل الفاعلية والإيجابية في حالة صعود الروح الذاتية والموضوعية، كما أنه أعطاها كل السلبية في حالة هبوط هذه الروح.

(20) ستودارد، مج 1، ص 1.

(21) Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao and Kosugi Yasushi, eds., *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*, New Horizons in Islamic Studies (New York; London: Routledge, 2006), 185.

(22) سعيد، **الإستشراق**، ص 50.

أصبحت هذه الصور مدار الصراع والأحداث الكبرى في العالم، ولينحو التأليف الاستعماري في تواريخ مفبركة عنصرية، تعج بقيم العنف والجنس والبلادة والتضاد والتناقض، في مساهمة منها لكتابة تواريخ الشرق المحلية، ولعرض الإسلام على مساحات الإرهاب والتطرف، وليحتمل الإسلام دلالات عدة تدمر فيه وحداته الأصلية واحدة بعد الأخرى. في هذا يقول عبد الله العروي: «إن التأليف الاستعماري محدود بإطاره الأدلوجي (...) طرح الفترة الإسلامية بكاملها في إطار عهد تقهقر وغموض، بين عهد السلطة الرومانية وعهد الدولة الاستعمارية الحديثة لم يغير التحقيب التقليدي، رتب المعلومات حول الفترة الإسلامية، ووضع برنامجًا للبحث، مستنبطًا من تاريخ القرن التاسع عشر الأوروبي، طرح أسئلة في انتظار العثور على الوثائق اللازمة للإجابة عنها، بما يخطر على باله أنه غير الإشكالية كما فعل زملاؤه في أوروبا نفسها»[23].

ماذا تطرح إذًا آفاق البنى التحليلية للإسلام والغرب في نسق أرسلان وسعيد؟ وماذا تقدم أطاريحهما للهوية والوطن والقومية وإن كان الاختلاف في طرق معالجتهما للمفاهيم ناتجًا من البناء المعرفي لزمنهما، رغم أن الصراع في بنيته واحد، والأزمات متجددة في الشكل، ونفسها في المضمون؟

تفتح دراستهما مساحات ثقافية أساسية تتعلق بدور المثقف الوطني في تقرير مصيره ومصير وطنه، والبحث عن كيفية إعادة أو تكوين المركزية المشرقية في مقابل المركزية الغربية، ورفض التبسيط المخل بالتنوع الإنساني في تضادات عرقية مختلفة، أججت الحروب والفتن عبر تاريخها وتقاسيمها، ومقاومة الانغلاق على الوعي الفردي، ودفعه إلى قومة نهضوية تحررية متجددة، تجمع شتات الوعي الجمعي لأبناء الوطن، وتدفعهم إلى مقاومة الذوبان الثقافي، وإلى التحدي والتجاوز و الصمود بدل الخضوع أو العيش تحت الأحذية العسكرية الغربية[24]. وقد كشف أرسلان وسعيد واقعية النظرية الكولونيالية وما بعدها، من خلال النظر إلى مساحات الكتابة والتصوير للإسلام والشرق في البنية المعرفية الغربية، وأثبتا أنها لا تزال موجودة في هذا الزمان وهذا المكان. ورغم أن أرسلان أرفق في كتاباته ومناقشاته كرنولوجيا تاريخية للوقائع ببنيوية التحقيق لا الافتراض، وبنسق المعايشة والخبرة والترجمة والانفتاح لا الانغلاق، فإن سعيدًا عرض فضاء واسعًا للهجنة والتجاذب والتشظي والانشطار لفضاءات المعرفة وأنات الهوية، وانبثاقات الترجمة وتأويلات النص، أرفقها بتساؤلات تتعلق بانبعاث فلسفة في المقاومة والتحرير، تجعل من هذا المدى «نسقًا متلاحمًا ليقوضوا الكذبة الإمبريالية واختاروا أن يلتقي وعيهم بتجارب أوطانهم لما اكتسبوه من معارف وخبرات في العواصم الكولونيالية، لتصب في مشروع ملهم للمثقف، ومن ثم ينهض النص الموازي محملًا بفسيفساء من حكايا تحكم الجغرافيا والتاريخ»[25].

(23) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ج 1، ط 5 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 17.

(24) بيل أشكروفت، جاريث جريفيث وهيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية**، ترجمة أحمد الروبي، أيمن حلمي وعاطف عثمان؛ تقديم كرمة سامي، المشروع القومي للترجمة؛ 1681 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 12.

(25) المصدر نفسه، ص 12.

يتقارب سرد أرسلان وسعيد إذًا في حكاية قصة الأرض والتحرير، من منطلق الترابط الحميم بين صوت السياسي والموقع الثقافي، ومن خلال المركز المهني والفضاء الهوياتي، ليتموضعا ضمن الاتجاهات الرئيسية لإعادة بناء الفكر وتأسيس الخطاب الوطني القومي. وبالنظر إلى الحجم الهائل في الكتابة والتأليف، تتراءى الشروط الحقيقية والصارمة في قراءة خطاب الاستعمار وتاريخه، بوضوح ماهية الإسلام والشرق في تعبيراته الاحتلالية المختلفة على أنها الأساس في تمثيل عالم الإسلام وحاضره، الذي خرج به أرسلان إلى دائرة الأحداث والثورات ومظاهر اليقظة والوعي، ودخل به سعيد إلى حيز الاختلاف، والبحث عن التناقض في مفارقات النصوص والوقائع، والهوية والقوة والهيمنة والمعرفة.

المشروع الكولونيالي ومآله عند أرسلان وسعيد

تُعَدّ البنية التصورية للأحداث والوقائع، وللنصوص والكتابات التي تتبعت تاريخ الأفكار ثم انتقدت تلك الأفكار، ذلك الحضور المتناسق لمجمل القضايا التي اشتغل عليها أرسلان وسعيد في مسيرتهما السياسية والفكرية والنضالية؛ حيث إن الكاريزمية التي يتمتعان بها جعلتهما يصطدمان وجهًا لوجه مع السياسة الاستعمارية من جهة، ويسعيان باستمرار من جهة أخرى لإيجاد خطاب جامع لمعاني الوحدة العربية القومية الإسلامية، التي لا تستأصل عرقًا ولا جنسًا، هادفين إلى تشكيل صورة لوطن عربي إسلامي أكبر، يتجاوز الحدود القطرية الضيقة والشعبويات الميتة، التي أصبحت من أهم الرهانات الكبرى للاحتلال لغرض تخليدها وإحيائها، ولتحيين مهماته الإمبريالية مرة أخرى، وهو الإجراء الذي يتعمده الغرب الإمبريالي اليوم ونحن نشاهد في هذه اللحظات نتائجه التي أوضحها سعيد في الهيمنة اليوتوبية، التي احتفى بها الغرب في مؤسساته السياسية والعسكرية، لتصبح التعبيرات الشمولية للثقافة الإمبريالية غير خارجة عن الادعاء الراسخ بالسلطة والامتياز في هذه المناطق، كتعزيز للمفهوم الديمقراطي والحرية وحقوق الإنسان والمجتمع الإنساني.

وأشار مارتن كريمر إلى أن أرسلان انتبه إلى التقسيم الإمبريالي وتحطيم القوات الأجنبية قوة وطنه العسكرية، وإلى تصميمه في الدفاع عن الإسلام. كما أنه أعرب عن رسم جديد وترتيب لمعركة جديدة. واختار أرسلان استمرارية كفاحه ودفاعه موطنه الأصلي[26]. من هنا يُكتشف أهم المعايير التي استند إليها أرسلان وسعيد في نقدهما للكولونيالية من حيث النظر إلى أهم قواعد التبصر والحكمة في فكرهما ونقدهما ومقاومتهما، والكشف عن مآل بنية الموقف الكولونيالي ومرجعية خطابه، وهو ما يستلزم النظر في ما يلي:

(26) Martin S. Kramer, *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1996), 104.

حركة الأهداف

شكّل النظر في واقع الأهداف التي تمخضت عن مشاريع أرسلان وسعيد ذلك العمل الاستراتيجي الذي شكّلته موضوعات التحرر، والتي أخذت من أرسلان إدراكًا حتميًا في تبنّي مواقف ثابتة لا تتبدل إلا بتبدل معطيات الواقع والصورة المشكّلة لها إذا لزم الأمر. حينذاك يصبح الثبات على الموقف في تأرجح بالنظر «إلى الجديد على المستوى النظري، والحاسم على المستوى السياسي، هو الحاجة إلى المضي بالتفكير أبعد من سرديات ذاتية بدئية وأصلية، والتركيز على تلك اللحظات والسيرورات التي ينتجها الإفصاح عن الاختلافات الثقافية (...)، الأمر الذي يطلق دواليل [علامات] جديدة للهوية، ومواضع جديدة للتعاون والتنازع لدى القيام بتحديد وتعريف فكرة المجتمع ذاتها»[27].

لم يرتهن الخطاب النضالي الأرسلاني للدعاوى التي شككت في إسلاميته وعروبته، كما لم يرتهن لتلك الهويات الضيقة التي أخرجته عن عثمنته على نحو واسع تارة، وأدخلته في العثمنة بشكلها الضيق تارة أخرى، وهو الذي أوضح موقفه من هذه القضية بدافع وحدة العالم الإسلامي، حيث إن خروجه عن تركيا طورانية كان بسبب خروج الأتراك الطورانيين عن الاتحاد الإسلامي، وقد قال عنهم شكيب: «شعارهم عدم التدين، وإهمال الجامعة الإسلامية إلا إذا كانت خادمة لنفوذ القومية الطورانية، فتكون عندئذ واسطة لا غاية، وقد غلا كثير من هذه الفئة في الطورانية، حتى قالوا: نحن أتراك وكعبتنا طوران، وهم يتغنون بمدائح جنكيز، ويعجبون بفتوحات المغول ولا ينكرون شيئًا من أعمالهم»[28].

ـ تثبيت مشروع الجامعة الإسلامية، والسعي لتوحيد الأقطار العربية ضد قوى الاحتلال، في نطاق الوحدة السياسية والثقافية التي تجمع بين الإصلاح الديني والإصلاح الدنيوي، ودمجه في الإصلاح الاجتماعي، مثلما دعا محمد عبده ورشيد رضا وكذلك جمال الدين الأفغاني الذي كان متأثرًا بعلمهما وبدعوتهما الإصلاحية وبمشروعهما لإقامة الجامعة الإسلامية[29]. ولا يمكن الحديث في ظل الجامعة عن السني والشيعي والدرزي والمسلم والمسيحي. ومن ثم تجاوز أرسلان الخطاب الطائفي ورأى أنه لا يوجد تناقض بين قومية عربية الجسد وقومية إسلامية الروح، حتى قال عنه الملك فيصل سنة 1930: «أشهد أنك أول من حدثني باتحاد عربي مستقل»[30].

ـ برز مع أرسلان مصطلحا الجغرافيا التاريخية السياسية والجغرافيا المعرفية، من خلال توضيحه كثيرًا من الأمكنة والمساحات بأسمائها الحقيقية قبل أن تتبدل في المركزية والتأريخ والجغرافيا، وهذا ما أوضحه في كتابه **الحلل السندسية**. كما أنه عمل من أجل تنظيم الكفاح وتوسيعه من منطلق فقه القضية الكبرى (فلسطين) التي رهن العالم العربي والإسلامي كفاحه لأجلها.

---

(27) هومي ك. بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 38.

(28) ستودارد، ج 1، ص 159.

(29) ناصر الحكيم، **جدلية الفكر والعمل عند الأمير شكيب أرسلان** (المختارة، لبنان: الدار التقدمية، 2010)، ص 128.

(30) المصدر نفسه، ص 16.

ـ عزز أرسلان نطاق فلسفة الوحدة من خلال دقته في الرؤى المستقبلية لمصير هذا التوحد، فقال: «إذا حقق المشرق الوحدة السياسية، فلا يمكن لأهل المغرب العربي إلا التوحد معهم دينيًا ولغويًا وثقافيًا. أما سياسيًا، فلا تكون وحدة المغرب العربي مع المشرق العربي إلا بعد الاستقلال»[31]، مع العلم أن أطر العقلنة في مجال الأيديولوجيا السياسية والنظرية الانقلابية لا يمكن فهمها ببساطة، من دون إدراك شامل وتكاملي لحقائق السلطة والتاريخ للقوى المحتلة وأجندتها في المنطقة، أو لحركات التحرر ذاتها، على اعتبار أن إدوارد سعيد حدد الدوافع التي أخرجت خطاب الآخر الإمبريالي ونصيته من إكراهات الحداثة وضجيجها، إلى تلك الضروريات التاريخية التي تقتضي تحيين فرص الهيمنة تجاه الشعوب المستعمرة والتابعين لها. من هنا تتراءى الأهداف المبكرة لمشروع سعيد النقدي، وتتقاطع مع جملة الأهداف الأرسلانية من حيث:

• **الناحية الإبستيمولوجية** التي تمثلت في تفكيك الحضور المحتجب للهيمنة الغربية، من خلال تفكيكه نظريات السرد الكبرى، ومناهج التمثيل القديمة الجديدة، وفضحه ذلك الخداع الإمبريالي الذي بينته روايات عدة، كروايات ألبير كامو وسول بيلو وجورج إليوت وجين أوستن في إطار تفكيك هويات الكولونيالية، الثابتة منها والمتغيرة، ليكشف أن هذه الروايات أغلقت على الخطاب الأصلاني ماهيته وجوهره، وخلطت الأسماء بغير أشيائها، وحرفت الوقائع والمواقع، في لعبة تأويلية من طراز قصة فاوست ومغامرة بروميثيوس، ومن ثم لا يؤمن للخطاب الغربي، كونه، كما قال هومي بابا، «يعطي للصورة النمطية الكولونيالية رواجها. حيث تضمن تكراريتها في ظروف تاريخية وخطابية متغيرة (...) وتحدث ذلك الأثر من الحقيقة الراجحة وقابلية التنبؤ التي ينبغي أن تكون»[32].

وإذا كانت الثقافة وجهًا من وجوه الصلابة والنظام، فإن دلالات التحول في مضامينها نحو البحث عن أراض قصية وكائنات قصية أيضًا، تحيل الدرس الثقافي إلى عملية تحويل نمطية واختزالية، لا يمكن أن تنفصل عن القوة الكامنة في منظور المعرفة الجاهزة للاستعمار، حيث تقتفي فضاء الترجمة والاقتصاد والسياسة والآداب والجغرافيا والمعرفة، وتعاود موقعها في الحاضر من خلال شبكة علاقات هذه العلوم، التي يرى سعيد أنها لا تنفصل عن «تلك الإنشاءات القصصية التي ترغب في السبق للحديث عن موضوع الجواهر السلالية للشرقيين و الآريين و الزنوج (...). وقد كانت كتبي محاولة لمكافحة الاستعمار(...) من خلال كشف تداخل الثقافات، ومعرفة التواريخ المختلطة، لأجل فصل العمليات الجراحية بشكل واسع في الأوضاع الأيديولوجية التي تغمر الشرق والغرب»[33].

في المقابل، تكون اللحظات الاستعمارية مستعدة تمام الاستعداد ـ كما يقول سعيد ـ لعرض الشرق على التحديث الإمبريالي، من ثم إعادته إلى الزمن الحاضر حتى في شكله الكلاسيكي الذي يدرسه

(31) نقلًا عن: أبو القاسم سعد الله، **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، ج 4 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، ص 131.

(32) بابا، ص 136.

(33) Edward W. Said, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures* (New York: Vintage Books, 1996), 8.

المستشرق عادة، وهو ما أدى إلى إعادة إدراج المباحث التقليدية في نسيج الثقافة المعاصرة، وتخريج صوره المنسوجة في المناهج الجديدة، والسياسات الجديدة المتقدمة في فقه اللغة والسياسة والعمل الأنثربولوجي[34].

فهل تنفتح عقول العالم ثالثيين مجددًا لإعادة النظر في مواقع الثقافة الكولونيالية الجديدة بثوبها السياسي المتعجرف الفضفاض الذي استلبته نظريات ما بعد الحداثة وقضايا إعادة التمثيل، وإعادة توزيع المجتمعات[35] من منطلق نظرية تفكيك الدلالات إلى نظرية تفكيك الهويات؟

• **الناحية الهوياتية** التي يعرض سعيد بشأنها في كتابه **الثقافة والمقاومة** المآل الهوياتي للشعب الفلسطيني الذي استأصلته السرديات الإسرائيلية من مكانه وزمانه، حيث يقول: «إن الكثير من تاريخنا جرى طمسه، إننا أناس غير مرئيين»[36].

وفي ضوء هذه الكلمة الحزينة، تتبدد الهوية الفلسطينية في الموقع الكولونيالي الإسرائيلي عبر اللحظة التاريخية التي رهنت زمانها لكينونة خارج المكان، لتنفلت الهوية عن تاريخها وموقعها وعلى إنسانها الأصلاني الحقيقي، الذي ربما يعبّر من دون انتظام عن فشل وتقهقر، فيحيل الكفاح في ظل انقسام الشارع الفلسطيني إلى قوميات مجزأة لا قومية كلية شمولية تجعل الخطاب الهوياتي يرتفع إلى قدر المقاومة الفعلية لمناهضة المشروع الإمبريالي الصهيوني، فيتبدد سؤال الهوية بتبدد **الحضور والغياب والزمان والأرض** في العقل السياسي العربي، الذي أدى إلى غياب عقله التاريخي وفكره الأصيل ضمن إعادة حقوق دولة مستلبة اسمها فلسطين. ورغم القدر الكبير في المفاوضات واللقاءات بين الحكومة الفلسطينية والجانب الإسرائيلي، فإن غياب المداخلات المعرفية للتاريخ، والاستيعاب النقدي للاختلاف، وانعدام المستوى النظري والتطبيقي في الكفاح للمناهضة الإمبريالية، كل ذلك أدى إلى حدوث مآزق ومآس كبرى في الوعي القومي للسياسيين الفلسطينيين وللسياسيين العرب وللشعب العربي، وهذا ما تحدث عنه أرسلان في مسألة فضيحة جمع الأموال من أجل فلسطين، والتي لم يُجمع منها إلا القليل القليل، مقارنة بقلة عدد الصهيونيين وضخامة ما جمعوه من أموال. وكانت قضية جمع الأموال بين اليهود و الفلسطينيين أكبر المهازل في التاريخ العربي والفلسطيني[37]؛ هذا التصدع الأخلاقي شكّل قاعدة سلبية في إدراك حجم الخطر وحجم المأساة التي تواجهها الهوية العربية في مثل هذا الحادث وما شابهه، والذي يطرح بدوره التساؤل التالي: هل هو عدم الاعتراف غير الرسمي بهذا الشعب، أم إنه نوع من الترويض الذاتي غير المسؤول في خنق الهوية التاريخية

(34) سعيد، **الإستشراق**، ص 209_210.

(35) تُلحظ ظاهرة إعادة توزيع المجتمعات في الدول المتعددة المذاهب، كسورية ولبنان والعراق، وهو الهدف الإمبريالي الأساسي الذي يراهن عليه. وقد بينت حرب العراق مدى الفظاعة التي تم بها تقسيم المجتمع العراقي إلى فدراليات إقطاعية أو مقاطعات مذهبية، باسم السنّة والشيعة والأكراد. أما المسيحيون الأشوريون، فثمة محاولات لانتزاعهم من التاريخ العراقي وإلحاقهم بالغرب المسيحي، والأمر نفسه يطبق في لبنان والجزائر وساري المفعول على جميع الدول العربية.

(36) إدوارد سعيد، **الثقافة والمقاومة، حاوره ديفيد بارساميان**؛ ترجمة علاء الدين أبو زينة؛ مراجعة محمد شاهين (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 2006)، ص 32.

(37) أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون؟**، ص 17.

والعقدية، أو بالأحرى قتلها؟ أم أننا بحاجة إلى إعادة طرح السؤال السعيدي ذاته: متى نتحرر من القيود التي تطوق عقولنا والتي صنعناها بأنفسنا حتى يتسنى لنا أن ننظر إلى بقية العالم كأنداد؟[38] أم أن واقع السياسة العربية اليوم ينبئ بالانسحاب مجددًا من المسؤولية المشتركة، والكشف عن نيات سياسات عربية فاشلة لا ترحم المحرومين والمضطهدين، كما لم ترحم تاريخها الهوياتي؟ أو بسياق آخر: من يقرر على الأقل إعادة النظر في تكوين تحالف مشترك لمناهضة كلٍّ من الحكام والمثقفين الكرومبرادوريين والغرب الإمبريالي وإسرائيل؟

• **الإبستيمولوجيا التكوينية:** اتخذت البنية التكوينية لكلٍّ من أرسلان وسعيد واقعها المحلي والعالمي والإنساني، حيث عبّرت عنها الأشكال المتميزة لمختلف الثقافات، التي رسمت عقلانية كلٍّ منهما في صورة النموذج الأنوي المقاوم لتلك السياسات الاستعمارية القديمة والحديثة، حيث إن طابع التعدد والتنوع والتكامل المعرفي أدى بهما إلى موقعة نظريات الاستشراف ضمن الموقع العام للثقافة العربية الإسلامية، خاصة في ظل التحديات الكبرى، الداخلية منها والخارجية التي يفرضها النظام العالمي، والتي جعلت من فكر أرسلان وسعيد أن يتماثلا ويتحدا في مناهضة جميع أشكال الكولونيالية من حيث:

ـ دفاعهما المشترك عن الإسلام ضد التنميطات الاستشراقية لصورة العربي ونبيّه الكريم.

ـ وحدة الهدف والغاية لمناهضة جميع أشكال الإمبريالية، والدعوة إلى قراءة إبستيمولوجية تكاملية لمفهوم الغرب ذاته.

ـ وحدة النزعة القومية بينهما والدعوة إلى تشكيل عربي موحد في وجه المؤامرات الخارجية.

ـ كشف البنية الأيديولوجية المتحيزة في الخطاب الغربي وفي الكتابات الغربية.

ـ تجانس المعرفي السياسي في الثقافة الإمبريالية، ودور هذين العنصرين في توسيع الخارطة الإدراكية لكل من أرسلان وسعيد.

وفي موازاة هذا الكم المتماثل في التنوع، تلوح في أفقه فوارق ثقافية طبعها الإيقاع الزمني والتكويني للثقافات المختلفة، التي عجلت بوعي أصيل ومتجدد، لإدراك التحولات المستقبلية بحسب تداعيات القيم القديمة في القيم المعاصرة والراهنة، حيث تُعتبر بمثابة فوارق في الإيقاع الزمني فقط، والتي تمثلت كالآتي:

ـ في الافتراضات التي وضعها سعيد في تحديد مشروطية العقل الغربي للإبستيمولوجيا ودورها في الحراك السياسي العالمي والإمبريالي.

---

(38) سعيد، **الثقافة والمقاومة**، ص 32.

ـ التركيز على استراتيجيات النص واستعارات اللغة وألعابها في قراءة المشروع الإمبريالي، وهذا ما أدى إلى ظهور نظرية الخطاب المزدوج عند الغرب، وخروج خطابات متضادة، كخطاب الديمقراطية والتحرير، وخطاب الاستثمار والتعمير، كما لاحظنا عقب أحداث 11 أيلول/سبتمبر في الولايات المتحدة الأميركية وسقوط بغداد مباشرة، وهو ما جهز له سعيد منهجية نقدية واسعة شرح خطواتها في كتابه **العالم والنص والناقد**[39].

ـ انفتاحه غير المحدود على النظريات الفلسفية والسياسية الكبرى واستخدامها في تفكيك الخطاب الإمبريالي ذاته، أعطاه القدرة الفائقة على تفكيك الغرب بمناهجه، كالألسنية والبنيوية وما بعدها، ونظريات التمثيل والتحليل النفسي.

• **بقية العالم وشبكة العلاقات الداخلية والخارجية:** يخلق الانفتاح على الآخر موقعًا نظريًا جديدًا يجعل مساحات التكوين تتعمق في رؤيتها وبنائها، فترفع التأويلات وأنساق الكتابة وآليات الاستشراف للمشروع الكولونيالي إلى مستوى أكثر دقة وأصالة وعمقًا، فيقول أرسلان عن المشروع: «... لما شرعت حملات أوروبا تغشى الشرق الإسلامي، أخذت أقطاره يسقط الواحد منها تلو الآخر في أيدي الحاملين عليه، فلم يمض غير اليسير من الزمن حتى كانت دول أوروبة الكبرى قد اقتسمت جميع العالم الإسلامي، فاستولت بريطانيا على الهند ومصر (...) وفتحت فرنسا شمال إفريقيا، وقامت سائر الدول الأوروبية غير الكبرى واستولت بدورها على الأقطار الصغيرة الباقية من الغنيمة الإسلامية، وما زالت الحالة هكذا»[40].

ويوسعها سعيد ليتجاوز بها التراتبيات الضيقة للهوية والمكان والعقلانية، ويعطي الأولوية الكبرى لفهم التاريخ واستيعابه، كونه المحك في فهم واقع هذه العلاقات. وفي هذا يقول: «... إن قدرتنا على سرد حكاياتنا ستتضاعف بمقدار (10 مرات). أعتقد أنه من المهم أن نفهم أنه في الغرب شُن هجوم منتظم على أي محاولة لسرد تاريخ فلسطيني من قبل الإسرائيليين (...)؛ فقد كان آخر شيء يريدون (الفلسطينيون) فعله هو أن يقصوا حكايتهم، إنهم يريدون البقاء على قيد الحياة فحسب، وينطبق هذا على الفلسطينيين في لبنان وفي أمكنة أخرى، حيث هم معرضون للهجوم»[41].

على هذا الأساس تتبين مناقشات أرسلان وإدوارد سعيد لحال العالم الكولونيالي وما بعده، حيث مكنتهم العلاقات العامة والخاصة، والمركز المهني والموقع الثقافي، والخبرة السياسية وانتماؤهما اللبناني، أن تتحول أفكارهما وتنظيراتهما التي اكتسبوها من شبكة العلاقات إلى معارك حقيقية، وضعت مفهوم الكفاح في خانة اللارجوع والإقرار الحتمي بالانتصار؛ فقد كان لأرسلان موقع في السياسة العثمانية والعربية التي وجد كثيرًا منها في حالة انهيار داخلي وخارجي، كما كان له الدور الفاعل والكاريزمي

(39) انظر: إدوارد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ترجمة عبد الكريم محفوض (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000).

(40) ستودارد، مج 1، ص 21ـ22.

(41) إدوارد سعيد، **القلم والسيف: حوارات مع دافيد بارساميان**، ترجمة توفيق الأسدي (دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 1998)، ص 40.

في إنقاذ كثير من السياسات وتكوين كثير من المواقف، كوقوفه مع حركات التحرر العربي في الجزائر والمغرب وليبيا وتونس، ومساندته فكرة الجامعة الإسلامية، وتأسيسه كثيرًا من المنابر الصحافية في الداخل والخارج، بالإضافة إلى نشاطه العلمي البارز الذي اتسم بالوضوح والبلاغة والتدقيق والتحقيق. كما ساهمت الأحداث السياسية داخل لبنان في توسيع حجم اللغة الاستشرافية والإدراكية لمآل المنطقة والعالم الإسلامي مستقبلًا، خاصة أن السلطات الكولونيالية شجعت المدارس الاستشراقية لضرب وحدة المنطقة وشعوبها بزرع الفتن الطائفية والمذهبية، وسياسات التحريض، حيث كان لبنان منطقة خصبة لهذه المدارس، بحيث إن أبا القاسم سعد الله قال عنه ما يلي: «اقترن اسم شكيب أرسلان بأعمال نجم شمال إفريقيا في فرنسا وأوروبا على العموم، وقيل الكثير عن علاقة شكيب بمصالي الحاج زعيم حزب الشعب، وعن علاقاته بالشيخ عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء، ومراسلاته مع الشيخ الطيب العقبي باعث الفكر الإصلاحي الجديد، وأستاذ أحمد توفيق المدني، (...). إن اسم شكيب أرسلان لم يعد مرتبطًا بالبيان العربي الذي اشتهر به ولُقب من أجله (أمير البيان)، ولم يعد اسمه مقصورًا على قضية سورية وفلسطين، ولكنه أصبح اسمًا مرتبطًا بقضية ليبيا والمغرب الأقصى والجزائر وتونس»[42].

إذا كان هذا التلاقح الفكري والسياسي والعلمائي قد أعطى أرسلان قدرة عقلية فائقة في قراءة الأحداث، وذلك من خلال استنطاقه المواقف والأسماء والأماكن والوثائق، فإن هذا النوع من التبصر أعطاه تلك الرؤى المرآوية في تصور العالم العربي والإسلامي في ما ينبغي أن يكون عليه مستقبلًا، والذي تمثل في انحطاط سياساته، والسرقة الكبرى لتاريخه من طرف القوى الكبرى واستشراقها الجديد الذي فتح الحرب على مشروع إدوارد سعيد واعتبره بمثابة عداء للسامية[43]. ولا يختلف هذا التكون عن محصلة سعيد الفكرية والسياسية والثقافية الكبرى التي ترجمها في كتاب **الاستشراق** الذي أتبعه في ما بعد بكتاب **الثقافة والإمبريالية** لتفتح هذه الدراسات عوالم لانهائية في قراءات علامات اللغة والبنية ومفاهيم شرق - غرب؛ إذ أظهرت العقلانية السعيدية مدى العمق المعرفي والنقدي لكثير من الأطروحات والقضايا الفكرية والأدبية والسياسية، وأظهرت ذلك المزيج بين الرواية والمكان والمعرفة والأشخاص والجغرافيا والسياسة في مآل دنيوي، أوضح من خلاله كيف زعزعت نظريات الهيمنة الكبرى المعتقدات الأصلانية للشرق والإسلام، عبر اختلاق أساطير كبرى من طرف الدول المستعمرة، وإقحام معجمها الثقافي والعقائدي في الكتابة التاريخية والموقع التاريخي، وحتى في المخيال الجمعي الذي بُنى على الثنائيات والضدية.

أرسلان وسعيد في موضع الاتهام الكولونيالي (قراءة في فلسفة الاتهام)

لماذا يتعرض المثقف المقاوم للاتهام من جانب أجهزة القمع الكولونيالية؟ ماذا يخفي هذا الاتهام إذا ما نُظر إليه من ناحية الإخضاع والإشراف وتشكيل بطانة من التشكيك في المنظور المقاوماتي لهؤلاء؟

(42) سعد الله، ص 114.

(43) Martin S. Kramer, *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2001), 28.

ماذا يمثّل الفضاء الاتهامي لسيميولوجية الموقع عند كلٍّ من أرسلان وسعيد؟ كيف استخلصا من هذا الاتهام حقائق الكولونيالية؟

إن النظر في الأحداث والنصوص التي تعاملت مع هذا الاتهام من موقعها الأصلي، ودفعه إلى المواقع المضادة لإثارته أمام الرأي العام والخاص، عجلا في اتهام أرسلان وسعيد في وطنيتهما ومكانهما وهويتهما الأصلانية، لأن البناء الدعائي وحرب العقول الذي أججته مؤسسات الكولونيالية أو الجهات الكومبرادورية ضد المثقف المناضل والمقاوم، هما حرب تجريد وانضباط وعزل وانغلاق، ليظل هذا المثقف واقفًا أمام المحددات النظرية بأوامر الرقابة ومؤسسات العقاب، الذي تفرضه المؤسسة الكولونالية، أو في تقويض إرث طويل ومهم من التاريخ والمكانة الفعلية لمجمل تحركات هذا النوع من المثقفين وتجمعاته وأنشطته، لتختزلها في إقحام كبير وواه لحقيقة كاذبة خاطئة، مدعية في الوقت نفسه امتلاكها «الحقيقة التي هي المنبع الأكبر للخطأ، والخطأ الأساسي يقوم في التملك الوحيد للجانب الحقيقة»[44].

إن هذا النوع من العمل يلزمه مرونة ذهنية شاسعة لإدراك أهداف هذا الاتهام ومآله، ولأن موقعي أرسلان وسعيد الثقافيين والسياسيين أهلهما لامتلاك رؤية شاملة في إسناد التهم إلى أصلها، وكيفية الانفصال عن بعض المبادئ والمسلّمات التي أحالتهما إلى منعطف مغاير في تكوين قيم جديدة في الإفصاح، وتوجيه هذا النوع من الخطاب إلى مؤسسته الأصلية التي انبثق منها. ولربما يكون هذا الخطاب ضدها في الوقت نفسه ما دام المعنى في الاتهام هو الحرب التي لا تنتهي ضد الشرفاء والوطنيين المخلصين؛ فالقصد من الانفعال النقدي، وتصحيح سرديات الاتهام إلى مجرى اليقظة، والتعرف الأكبر إلى أهم الفضاءات غير المنضبطة داخل مؤسسات الهيمنة، هو أن نتساءل بشأن الاتهام الأرسلاني: لماذا اتُّهم بالعثمنة ثم بالعربنة؟ ولماذا اتُّهم بالفاشية والنازية؟ ولماذا اتهمته فرنسا في أحداث 8 أيار/ مايو 1945 في الجزائر؟ ونتساءل أيضًا بشأن اتهام إدوارد سعيد: لماذا اتُّهم صهيونيًا بأنه خارج مكانه وموطنه الأصلي؟ ولماذا اتّهمه الغرب الإمبريالي بأنه بروفسور الإرهاب؟

هذا التفكيك لمثل هذه الحال يشكّل إضافة معرفية مهمة، أتاحت لكلٍّ من أرسلان وسعيد التحكم أكثر فأكثر في البنى السيكولوجية لمختلف إجراءات الضغط والمؤامرات، والانتباه اليقظ لتلك التأثيرات الحقيقية من جدوى إثارة التهم من طرف الأيديولوجيا الإمبريالية، قصد تحطيمها معايير العمل القومي التحرري لهؤلاء المثقفين؛ المعايير التي قال عنها أرسلان: «السياسي الماهر لا يكفيه الدهاء الشخصي إن لم تتهيأ لديه الفرص، كالصياد الماهر لا تكفيه جودة الرمي إذا لم يسنح أمامه الطير والوحش، أما السياسي البليد كالصياد الذي لا يحسن الرمي لا يقدر أن يصطاد ولو تكاثرت الطرائد»[45].

(44) سالم يفوت، **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، 1999)، ص 24.

(45) قاسم بن خلف الرويس، **سوانح أفكار لأمير البيان شكيب أرسلان، مع موجز من سيرته ولمحات وثائقية عن علاقته بالمملكة العربية السعودية** (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2014)، ص 83.

وما يعزز هذا الموقف تجاه إجراءات الاتهام وزرع الأضاليل للنيل منه، قول أرسلان أيضًا: «الفكر لا يقاوم إلا الفكر، والرأي لا يغالبه إلا الرأي، لكن قد تطرأ على المجتمعات أفكار خبيثة، وقد تدخل على الأمة دسائس عقلية تدسها فيها أعداؤها، مما هو أشبه بالخراج في الجسم. فعند ذلك حصر مقاومة الفكر بالفكر أشبه بما لو أردنا استئصال خراج فقرأنا أمامه فصلًا من كتاب الجراحة»[46].

في هذا السياق، يعلل سعيد المناحي العقلية لنظرية المعرفة الإمبريالية، التي جسدت لنفسها مرويات اتهامية ما بعد نمطية واختزالية، حيث أحالت المثقف المقاوم إلى الإبعاد والنفي والإقصاء، ليظل الآخر الإمبريالي «على الدوام فاقدًا للإنسانية وشيطانًا غير مرئي (...) لابد أن تكون هناك طريقة ملائمة للتعامل مع (الآخر) وإفساح مكان له في مواجهة فكرة عدم وجود الحيز»[47].

والجدير بالذكر أن هدف مثل هذه الأطروحات هو إنهاء السيادة الوطنية، وشك في فعالية النشاط النضالي وعدته الثقافية والمفهومية، وتشتيت بنية المجتمع المدني وتثبيت الثقافة المهزومة، في سياق الحرب التي لا تنتهي كما قال كلود لوزو (C. Luzu).

خاتمة

إذًا، لن تكون الأصول السياسية للكولونيالية وما بعدها مستقلة عن الظروف التاريخية والثقافية لكينونة التفسير والتأويل الإمبراطوري الذي استنبطه أرسلان وسعيد من السياقات المكان والزمان والمجتمع والثقافة، لكونها مؤشرات دالة على التضمينات البنيوية لاختزال وتنميط قضايا العالم العربي والإسلامي، وذلك بإلقاء اللوم على التاريخ وقيمته الكبرى، أو سرقته بتغيير استراتيجياته النهضوية في اعتبار ما ينبغي أن يكون عليه الهدف الإمبريالي الذي ظهرت تحييناته في سياقات نهاية التاريخ وصدام الحضارات.

ولئن اختلف بعض اللوازم التحليلية والأسلوبية بين أرسلان وسعيد، في معالجة قضايا الإمبريالية والتحرر والمقاومة، فمردّ هذا بالطبع إلى البنية التكوينية في طرق استلهام المعرفة والحقائق وتفكيكها، لأن الوحدة الموضوعية في حديثهما عن الشرق والإسلام والغرب كانت واحدة، تستنبط آليات اشتغالها من حيث التساؤل عن مواضع الهوية في المخيال الإمبريالي، والتساؤل عن إمكانية الذات في الخلاص من رواسب الهدم والتقويض التي ما زالت آثارها تتجسد في هذه اللحظات، بدءًا من الانحطاط الأخلاقي وانتهاء إلى التخلف الإبستيمولوجي فإلى التواطؤ مع الإمبرياليين الجدد.

أدت النظرية المفاهيمية لكلٍّ من أرسلان وسعيد دورًا في موقعها الثقافي والسياسي والنقدي، حيث تضمنت فاعليات متعددة من فروع معرفية شتى، أخرجت الكولونيالية وما بعدها إلى أوسع نطاق

(46) المصدر نفسه، ص 83-84.

(47) سعيد، **الثقافة والمقاومة**، ص 33.

في الإدراك والاستدراك، واخترقت حواجزها الكونية والتاريخية وأطرها البينية، في صراع الند للند مع سلطة القلم والسيف لكلٍّ من أرسلان وسعيد، وهو ما عجّل الكشف عن إمكانات في الاختراق والتشظي في أهدافها وفعاليتها لمضمون الثقافة الإمبريالية، التي لم تنه تعييناتها في تخوم هذا الحاضر بإدخاله في الشمول والإقصاء اللذين خصص لهما أرسلان وسعيد تراثًا نقديًا واسعًا كفيلًا في أن يتجاوز ما بعدها ويزيحه. ترى، هل سنقف مرة أخرى على أطلال الهزيمة والعار وننشد مستلهمين ما قاله محمود درويش:

«إلى أين نذهب بعد هذه الحدود الأخيرة؟

وأين نطير بعد السماء الأخيرة؟

أين تنمو أقلامنا وأفكارنا وأحلامنا بعد هذا الهواء الأخير؟

أم أننا نختار لكتابة أسمائنا إما أن يكون الأبيض أم الأسود؟

أم سنقطع أكفاننا ليكمله لحمنا؟

أم أننا سنموت هنا وفي هذا الممر الأخير؟»

أم أننا نبقى مرهونين بمثقفين مهزومين متواطئين مع مؤسسات الكولونيالية، ونسلّم بما انتقده لويس الحاج: ممنوع عرب المقاومة والتحدي والصمود، مسموح بهم عرب الصعلكة و الخيانة والتحجر والتبعية.

المصادر والمراجع References

العربية

أرسلان، شكيب. **الإرتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف: وهي الرحلة الحجازية.** وقف على تصحيحها وعلق حواشيها السيد محمد رشيد رضا. القاهرة: مطبعة المنار، 1931.

______. **تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط.** القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

______. **الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية: وهي معلمة أندلسية تحيط بكل ما جاء عن ذلك الفردوس المفقود.** ج 1. [القاهرة]: المطبعة الرحمانية، 1936.

______. **لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟.** القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012.

أشكروفت، بيل وبال أهلواليا. **إدوارد سعيد: مفارقة الهوية.** ترجمة سهيل نجم؛ مراجعة حيدر سعيد. دمشق: نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2002.

أشكروفت، بيل، جاريث جريفيث وهيلين تيفين. **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية.** ترجمة أحمد الروبي، أيمن حلمي وعاطف عثمان؛ تقديم كرمة سامي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010. (المشروع القومي للترجمة؛ 1681)

______. **الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة.** المحرر العام تيرينس هوكس؛ ترجمة شهرت العالم. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.

بابا، هومي ك. **موقع الثقافة.** ترجمة ثائر ديب. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

بينيت، طوني، **لورانس غروسبيرغ وميغان موريس. مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع.** ترجمة سعيد الغانمي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.

الحكيم، ناصر. **جدلية الفكر والعمل عند الأمير شكيب أرسلان.** المختارة، لبنان: الدار التقدمية، 2010.

الرويس، قاسم بن خلف. **سوانح أفكار لأمير البيان شكيب أرسلان، مع موجز من سيرته ولمحات وثائقية عن علاقته بالمملكة العربية السعودية.** بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2014.

ستودارد، لوثروب. **حاضر العالم الإسلامي.** ترجمة عجاج نهويض؛ تعليق شكيب أرسلان. 4 ج في 2 مج. دمشق: دار الفكر، [د. ت.].

سعد الله، أبو القاسم. **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر.** ج 4. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.

سعيد، إدوارد. **الإستشراق (المفاهيم الغربية للشرق).** ترجمة محمد عناني. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006.

______. **الثقافة والإمبريالية.** نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب. ط 2. القاهرة: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1998.

______. **الثقافة والمقاومة. حاوره ديفيد بارساميان؛** ترجمة علاء الدين أبو زينة؛ مراجعة محمد شاهين. بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 2006.

______. **العالم والنص والناقد.** ترجمة عبد الكريم محفوض. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000.

______. **القلم والسيف: حوارات مع دافيد بارساميان.** ترجمة توفيق الأسدي. دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 1998.

العروي، عبد الله. **مجمل تاريخ المغرب.** ج 1. ط 5. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

كورنيش، إدوارد. **الاستشراف: مناهج استكشاف المستقبل.** ترجمة حسن الشريف. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007.

لومبا، آنيا. **الكولونيالية وما بعدها. ترجمة باسل المسالمة.** دمشق: دار التكوين، 2013.

يفوت، سالم. **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر.** بيروت: دار الطليعة، 1999.

الأجنبية

Dudoignon, Stephane A., Komatsu Hisao, and Kosugi Yasushi, eds. *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*. New York; London: Routledge, 2006. (New Horizons in Islamic Studies)

Kramer, Martin S. *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1996.

______. *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*. Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2001.

Said, Edward W. *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. New York: Vintage Books, 1996.

Abdelouahed Ait Zine**
عبد الواحد أيت الزين*

في نقد بداهات الوحي: هشام جعيط أنموذجًا

مدخل استشكالي: نحو الانفلات من رؤية «بادئ الرأي» إلى «الوحي»

Djaït's Criticising the Obviousness of Oracle (*Alwahy*)

ملخص: تروم هذه الورقة إلى تبين أهمية قراءة جعيط للوحي، فالباحث يزعم أن جعيط قدم انفتاحات جديدة بصدده، تتعلق أساسا بتجاوز رؤى الفقه التقليدي حوله من ناحية ومراجعة حسابات المستشرقين بشأنه من ناحية أخرى .و في هذه المحاولة يتوغل في أرض «المقدس»، متأنيا في صوغ مقدماته، ومترددا في إعلان استنتاجاته وبالأخص ما يتناول الصلة بين القرآن والسيرة في نظراتهما إلى مفاهيم القرآن والنبوة والرؤيا والتجلي والإعجاز وما ينجم عن ذلك من تمزق للذات جراء التداخل بين التاريخي والأسطوري وبين المحايث والمتعالي.

الكلمات المفتاحية: بداهات الوحي، هشام جعيط، الوحي، التاريخ، الدين

Abstract: This article examines the significance of Hichem Djait's reading of revelation. It suggests that Djait has put forward new avenues to approach the question of revelation that are linked to an effort to go beyond traditional views and review thinking of the orientalists. Djait is shown to be deeply involved in the realm of the «sacred,» taking great pains to formulate his premises, and reluctantance to declare his conclusions. This is especially the case when Djait deals with the link between the Quran and the biography of the Prophet, and how the concepts of the Quran, prophecy, visions (*ru'ya*), revelation (*tajalli*), and inimicability (*i'jaz*) are perceived. He examines the rupture of the self that arises from this as a result of the interpenetration of the historical and the mythic, and of the immanent and the transcendent.

Keywords: Axioms of Revelation – Hichem Djait – Revelation – History – Religion

* باحث أكاديمي مختص في الفلسفة، المغرب.

** Academic philosopher based in Morocco.

للمستقبل البعيد، سؤال حول الذاكرة والانخطاف:

«هل نعلم دون أن نعلم أننا نعلم ما نعلم؟»

العروي، **السنّة والإصلاح**

هي التفكير في الوحي هو تفكير في إشكالية تتداخل فيها خلفيات ووجهات النظر، ومن ثمة صعوبة تناولها من دون تحديد منطلقات بحثها، على اعتبار أنها من الإشكاليات التي تندرج في إطار ما يسمّيه محمد موهوب «إسلام البدايات»[1]، وما يطرحه هذا الأخير من مفارقات لها صلة بـ«الانسياب التاريخي» للدين المحمدي من جهة، وبطبيعة الوحي في علاقته بالمقدس والمدنس من جهة ثانية.

الأكثر من ذلك هو أن من شأن البحث في الوحي أن يعرّض «الباحث الجاد» المحسوب على الثقافة العربية الإسلامية لغربة وجودية داخل المخيال الجماعي للأمة، في حالة قرر مساءلة تاريخه في بداهاته ومسبقاته، ولعل الوحي إحداها؛ إذ ما الذي يمكن أن يقوله الإنسان بصدده، وهو الذي قُتِل قرآنًا وحديثًا وفقهًا؟ ألا تعني إعادة طرحه سقوطًا في «التكرار»- ليس بالمعنى الدولوزي، وإنما بمعنى اجترار الاجترار - وتطاولًا على ما اعتقد الفقهاء أنه «خاصتهم»؟

من العبارات التي درجت «الإحالات البحثية» على نسبتها إلى الألماني مارتن هايدغر، قوله إنه يجب التفكير في ما نعتقد أننا نعرفه بداهةً؛ ففي البداهات تضيع التفصيلات الأكثر أهمية. ومن هنا تُطرح أهمية الدراسات المغايرة لما دأب عليه الفقه التقليدي بصدد الوحي، والتي تهتدي بهدي علم التاريخ والأنثربولوجيا والفلسفة وعلم الأديان المقارن، وغير ذلك كثير. فمن شأن هذه الدراسات رفع كثير من الالتباسات بشأن ما علق بمفهوم الوحي من غموض وأسطرة ولبوس خارقة غير غريبة عن «الدين»، ما دام أنه ارتبط بسنّة «الإعجاز» والإتيان بما لا يستطيع الآدميون الإتيان به.

من الجلي، والحالة هذه، أن اهتمامنا بمفهوم الوحي في هذا السياق هو محاولة للانفلات من بادئ الرأي الذي يقتضي، من جملة مقتضياته، التفكير في المفهوم، وهو خلْو ممّا تطبَع به من «سمات متعددة»، أدى فيها وجدان العرب - والغرب كذلك - دورًا مؤثّرًا. ربما يبدو الأمر صعبًا، بل مستحيلًا، لكن يكفي المرء أن يكون على وعي بهذه التأثيرات، ومحيطًا بقدرتها على مأسسة فهم معيَّن للوحي، لاجتراح سبيل جديد قادر على وضع المفهوم في «سياقاته التاريخية»، وفي حدوده أيضًا، والتطلع إلى بحث إفرازاته في علاقتها بالإسلام ككل، خاصة أننا نتحرك في تخوم ما أسميناه في مفتتح هذا الاستهلال «إسلام البدايات».

(1) انظر: محمد موهوب، **ترجمان الفلسفة** (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2011)، خاصة المقالة الموسومة بـ«التاريخ حضوره وغيابه: قراءة في (رب القبائل: إسلام محمد)»، وهي المقالة التي خصصها محمد موهوب لمراجعة منهجية جاكلين الشابي في اشتغالها على قضايا الإسلام والقرآن في كتابها المعلَن أعلاه.

لقد أمسى «إسلام البدايات» أكثر إغراء للباحثين والدارسين بمشاربهم وانتماءاتهم المختلفة، لما يتيحه ذلك من انفتاح على حكايا «الأصول» الأولى للدين الإسلامي، وتبيُّن ملامح تشكّلها، خاصة ما اتصل منها بالنص القرآني في علاقته بالنبي محمد، على اعتبار أنه لم يعد مستغرَبًا أن تطاول الشكوك التاريخ السيروي، فكان الانكباب على النص القرآني ودراسة الشخصية المحمدية مدخلًا من مداخل التعرف إلى مستغلقات النشأة والتطور[2]. وقد أدى اكتشاف مخطوطات وآثار جديدة ذات صلة بهذه الاهتمامات البحثية إلى زيادة حدة الجدل بصدد بعض الموضوعات التي سنعنى بدراستها في هذه المقالة، كالعلاقة بين الوحي والقرآن، والقرآن والسيرة، والتأثيرات الجغرافية والتاريخية واللغوية في النص القرآني، ومنه مراوحة الدراسات المعاصرة للقرآن بين التناولات التاريخية النقدية والالتفاتات الأدبية الأسلوبية، بغاية استشكال لحظات البداية ومستتبعاتها.

لعل ذلك يمكّننا من بعضه الباحث التونسي جعيط؛ إذ إننا سنروم في محاولتنا هذه الوقوف على بعض عناصر فهم جعيط للوحي وتاريخيته، والتطرق من خلاله إلى ما لمّحْنا إليه من إشكالات ذات صلة بالدين المحمدي، ومدى علاقتها بمفهوم الوحي من قبيل: الأسطورة والإعجاز والنبوة وغيرها من المفاهيم. ولعل ذلك ما يتبدى لنا من خلال النظر في العنوان المنتقى للكتاب الأساسي لجعيط والمتعلق بموضوعة الوحي[3]. فما العلاقة بين هذه المفاهيم - الوحي والقرآن والنبوة والتجلي... إلخ؟ أَليس كل «وحي قرآنًا»، وكل «قرآن وحيًا»[4]، أم إننا بصدد مفهومين متمايزين؟ وما الإشكالات التي يطرحها مفهوم الوحي بالنظر إلى «قدسية» مقدسات الإسلام: الكتاب وشخص محمد (سيرته)؟ هل يتعلق الأمر فعلًا بكتابة سيرة جديدة كما قال جعيط نفسه، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد «مبالغة فكرية»، أو بالأحرى مجرد رد فعل على القراءات «التراثوية» للوحي من جهة، وعلى القراءات الاستشراقية من جهة ثانية؛ رد فعل قد لا يوازي الفعل كما قال علي حرب ذات مرة، وهو ينتقد ردود البعض على مقولة «نهاية التاريخ» لفوكوياما !!!

(2) ونحيل في هذا السياق إلى الكتاب الجماعي **القرآن: مقاربات جديدة** *Le Coran, Nouvelles approches*، الذي أشرف عليه مهدي عزايز ـ الباحث المختص بالدراسات القرآنية ـ وشارك فيه نخبة من الباحثين الألمعيين كجاكلين الشابي وأنجليكا نويفرت وجونياف جوبيلو... إلخ:
Mehdi Azaiez, dir., *Le Coran: Nouvelles approches*, avec la collaboration de Sabrina Mervin (Paris: CNRS éd., 2013).
انظر أيضًا ترجمة عبد العزيز بومسهولي لمقدمة الكتاب التي حبّرها مهدي عزيز: مهدي عزايز، «القرآن: مقاربات جديدة،» ترجمة عبد العزيز بومسهولي، **ألباب**، العدد 6 (2015).

(3) المقصود: هشام جعيط، **في السيرة النبوية، مج 1: الوحي والقرآن والنبوة** (بيروت: دار الطليعة، 1999). ونشير في هذا الصدد إلى وجود ما يمكن أن نسمّيه «استراتيجيا كتابية» لجعيط حول بعض مناطق العتمة في التاريخ الإسلامي، وعناوين مؤلفاته علامة بيّنة على ذلك، ونحيل إلى أبرزها: **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي** (1974)؛ **أوروبا والإسلام: صدام الثّقافة والحداثة** (1978)؛ **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية** (1986)؛ **الفتنة: جدليّة الدّين والسّياسة في الإسلام المبكّر** (1989)؛ **أزمة الثقافة الإسلامية** (2001)؛ **في السيرة النبوية، مج 1: الوحي والقرآن والنبوّة** (1999)؛ **في السيرة النبوية، مج 2: تاريخية الدعوة المحمدية** (2006)، وفي **السيرة النبوية، مج 3: حياة محمد، سيرة النبي في المدينة وانتصار الإسلام** (نشر بالفرنسية سنة 2012).

(4) بالرجوع إلى بعض الأعمال الفكرية الإسلامية المعاصرة، يتبين أنها تميز بين «القرآن» و«الوحي»، بين محمدية الأول وربانية الثاني. ويعود الفضل في هذا الاجتهاد أساسًا إلى محمد مجتهد الشبستري وعبد الكريم سروش. وللاختصار، تكفي الإحالة إلى الإصدار الأخير للباحث المغربي سعيد ناشيد: سعيد ناشيد، **الحداثة والقرآن** (بيروت: دار التنوير، 2015).

منهجية الكتابة حول الوحي لدى جعيط

يُعَدّ جعيط أحد الباحثين الذين أخذوا على عاتقهم منذ بداية تكوينهم الأكاديمي التنقيب في التاريخ الإسلامي. وقد أصدر عددًا كبيرًا من المؤلفات المتفردة في هذا الصدد؛ مؤلفات رام من خلالها الحفر في الماضي الإسلامي، بالجرأة على طرح بعض الأسئلة التاريخية حول «الأصل الأول»، والبحث في تبعاتها على الحضارة بشكل عام، معتمدًا على مستجدات البحث العلمي، خاصة على مستوى التاريخ المقارن للأديان. وما يترجاه جعيط لا يتجاوز «خروج العرب والمسلمين من تقوقعهم وضيق أفقهم الفكري»[5]، فما المنهج الذي اتبعه لتحقيق هذه الغاية؟

في مقدمة الجزء الأول من **في السيرة النبوية**، يصرح الباحث التونسي بالقول: «حاولنا في هذا الكتاب الاعتماد على المعرفة واستنباط منهج عقلاني- تفهمي لم نجده لا عند المسلمين القدامى من أهل السير والتاريخ والحديث، ولا عند المسلمين المعاصرين. وأكثر من ذلك، إن المستشرقين على سعة اطلاعهم، لم يأتوا ببحث يذكر في هذا الميدان. وتبقى دراساتهم هزيلة، مقارنة بفحول الفكر والتاريخ في الغرب»[6]. غايتنا من إيراد هذا الاقتباس المطوّل هو تقديم الطريقة التي قدّم بها جعيط لطريقه نحو تناول إشكالية الوحي والقرآن والنبوّة، ولعل من الواضح أنها وصفه لها بـ«المستحدثة» و«المبتدعة»، ويبدو الباحث واثقًا من ذلك، خاصة أنه يقرن كتابه بمنهج وصفَه بـ«التفهمي والعقلاني». فهل نجح جعيط، في تحقيق وعود المقدمة، أم أن الوعود كانت أكبر من الكتاب نفسه؟

أَيتعلق الأمر بكتاب فلسفي عن مفهوم الوحي؟ الأمر ليس كذلك لدى جعيط، فهو ينفي عن سيرته النَفَس الفلسفي[7]، بعد أن يذكّرنا بمحاولته القيام بذلك في كتاب سابق[8]، لكنه يربط

(5) جعيط، **في السيرة النبوية**، مج 1، ص 12 ـ 13.

(6) المصدر نفسه، ص ـ12 13.

(7) ولو أن ما خطّه جعيط بشأن الوحي بالخصوص يتضمن أثرًا فلسفيًا واضحًا، فإننا لا نعلم سبب تحفّظه عن الاعتراف به جهرًا، ولربما ذلك ما دفع أحد الباحثين إلى اعتبار كتاب جعيط كتابًا فلسفيًا في سياق دراسته المقارنة بينه وبين سيرتيْ معروف الرصافي وعلي الدشتي، حيث يقول صاحب الدراسة في هذا الصدد: «قد جاء الكتاب الأول (**الوحي والقرآن والنبوة**) نظرًا تاريخيًا وفلسفيًا في قضايا تتصل بماهية القرآن وخصائص نبوّة محمد بين سائر النبوات السابقة». انظر: حسن بزاينية، «السيرة النبوية في ضوء النقد الجديد: قراءة في أعمال معروف الرصافي وعلي الدشتي، هشام جعيط،» **نزوى**، العدد 75 (تموز/ يوليو 2013)، على الموقع الإلكتروني: file:///D:/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A8%D9%88%D9%8A%D8%A9%20%D9%81%D9%8A%20%D8%B6%D9%88%D8%A1%20%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%82%D8%AF%20%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF%20%20%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A9%20%D9%81%D9%80%D9%8A%20%D8%A3%D8%B9%D9%85%D8%A7%D9%84%20%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%88%D9%81%20%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%8F%D9%91%D8%B5%D8%A7%D9%81%D9%80%D9%8A%20%D9%88%D8%B9%D9%84%D9%8A%20%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8E%D9%9-1%D8%B4%D8%AA%D9%8A%D8%8C%20%D9%87%D8%B4%D8%A7%D9%85%20%D8%AC%D8%B9%D9%8E%D9%8A%D9%92%D8%B7%20%E2%80%93%20%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9%20%D9%86%D8%B2%D9%88%D9%89.htm

(8) والمقصود بذلك كتابه الذي حمل عنوان **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**.

كتابه هذا بـ«العلم»، من خلال النظر في إشكال الوحي والقرآن والنبوة، كمعطى، واعتماد مقاربة يصفها حينًا بـ«التاريخية» وأحيانًا بـ«الظواهرية»[9]. وبعد أن ينفي عن «تاريخيته» تأثير الظروف الخارجية والشروط الموضوعية في فهم شكل نزول الوحي، يرجع إلى تأكيد أن مصدر بحثه لن يخرج عن إطار القرآن واستقرائه «بمنهج ظاهري (...) فالقرآن ليس فقط وثيقة تاريخية بالنسبة للمؤرخ والكلام المقدس الحق بالنسبة للمؤمن، بل هو ما ـ يجب ـ أن ـ ينصت ـ إليه في الأساس والجوهري»[10].

يبدو غريبًا أن يستبعد مفكر متخصص بالتاريخ (هشام جعيط) الشروط التاريخية في فهم تشكّل الوحي. ومن الغريب أيضًا هذا التوجس من البحث الفلسفي في ملابساته ومبهماته. والأغرب أن ينزاح جعيط أحيانًا عن منهجه العقلاني التفهمي من خلال كثير من «المواقف والأحكام» التي ظهر الباحث مغيّبًا فيها، و«الأيديولوجي المثخن بعذابات الذات» حاضرًا بقوة، خاصة من حيث مواقفه من التناول الاستشراقي[11] للظاهرة القرآنية، والإحالة أحيانًا إلى «سلطة النص»، كمرجح حجاجي في الدين المحمدي وإشكالاته، فقد أنساه انتصاره للأنا وهلوساتها جنونَها وحدودَها. وكأني به ـ في نظر نقاد جعيط ـ لا يخرج عن سياق كتابات «عبقريات محمد». وإذا كان مرد هذا الاستغراب إلى محكوميته بخلفية لا تحتكم إلا إلى العقل النقدي كمنطلق واحد ووحيد، فلا محلَّ للعجب بشأن «جَلد» جعيط كتبة السيرة الأُول، واصفًا بعض أحاديثهم بـ«الخرافات»، ومشككًا في بعض بداهاتهم من قبيل «غار حراء» و«أمّية محمد...»، كما سنبيّن لاحقًا.

إن الجرأة على نقد البداهات في زمن تسلسل القداسات ليس أمرًا هينًا. وما يُحسب لجعيط هو عينه ما يؤاخذ على طرفين نقيضين قصيين له: طرف بالغ في حجم سلب محمد «وحيانيته»، وطرف أغرق شخصية النبي بالعجائب والغرائب، حتى أمسى الحديث عن إسلام محمد يفوق الحديث عن إسلام الله. لكن ذلك لا يخفي سقوط جعيط في «وحل الغيب» بصدد محمد ورؤاه، مطمئنًا إلى الوثيقة (القرآنية)

(9) نشير في هذا الصدد إلى إغراق هشام جعيط حد الإطناب في التذكير بمنهجه في متن مؤلفه، مصرًا على تذكير القارئ بأنه «ليس منهجًا فلسفيًا»، ولا يهدف إلى إثارة أي مشكلات لاهوتية أو ميتافيزيقية، بقدر ما يرمي إلى النظر في القرآن كظاهرة دينية. انظر: جعيط، **في السيرة النبوية**، مج 1، ص 7-8، 10، 12، 18، 27، 92 و94 ... إلخ.

(10) المصدر نفسه، ص 27.

(11) نقد جعيط للمستشرقين معروف لاعتبارات شتى، لعل أهمها اعتباره أن تركيزهم على قراءة اللحظة المحمدية من خلال سياقاتها التاريخية والسياسية أنساهم «عبقرية محمد» وقابليته للانخطاف قصد ترجمة الوحي. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، يعتبر جعيط أبحاث المستشرقين محكومة بـ «متخيل ما» حول محمد، تجعل أحكامهم حوله مختلطة بالمسبقات، كما هو الشأن لدراسة جاكلين الشابي الموسومة بـ **رب القبائل: إسلام محمد** (وفق ترجمة محمد موهوب). يمكن الرجوع إلى: Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des tribus: L'Islam de Mahomet*, préf. d'André Caquot (Paris: Ed. Noêsis, 1997).

أو انظر: ريجيس بلاشير، **القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره**، ترجمة رضا سعادة؛ أشرف على الترجمة فريد جبر؛ حققه وراجعه محمد علي الزعبي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1974). وعلى الرغم من هذه الانتقادات كلها، فإن بزاينية يلفت النظر في دراسته المشار إليها آنفًا إلى إشادة جعيط بالمستشرق أندريه تور، لمّا اعتمده مرجعًا لتبيان التأثر بين المسيحية والإسلام في الجزء الثاني من سيرته، وفي هامش له في الجزء الأول، يشير إلى المستشرق نفسه، ليدفع عن الوحي تهمة «الهذيان».

وغير عابئ بما قد يتسلل إليها من زلات وهنات بفعل أثر الزمن وتجاذب الصراعات السياسية والدينية، التي أعقبت موت النبي.

الظاهر أن تريّث الباحث وحذره ونشدانه الحياد بصدد موضوعة تتشابك بشأنها الأسئلة وتتعالق، دفعته إلى «الاطمئنان» (الهروب) إلى النص، مخلفًا الكثير من علامات الاستغراب. ويبدو أن رغبته في التخفيف من وقعها سبب رئيسي لتعمّده التصريح بمقدمات بحثه بدايةً، ولنذكّر بها من جديد وقْف فهم «الوحي» وتعقّله على القرآن حصرًا، تفاديًا لكل ما من شأنه أن يشوش على «واقعة الوحي» نتيجة التهويل النقدوي[12] والتضخيم السِّيروي.

والظاهر أيضًا أن رغبته في تشييد بنيان «سبيل ثالث» لفهم التراث جرّت عليه انتقادات الطرفين المومأ إليهما أعلاه؛ فموقفه الإيجابي من محمد كانت له تبعات نقدية على مستوى تلقّي الفكر النقدي التنويري العربي، في حين أن تشكيكه في بعض ثوابت «التراثيين» كقصة غار حراء وأمّية النبي كان سببًا في استهدافه من طرف المحسوبين على الطرف المحافظ[13].

على الرغم من المآخذ السالفة الذكر، يبدو جعيط - في ضيافة الوحي- مفكرًا تجرأ على النظر في «المحظور المقدس»، بمحاولة تخليص ظاهرة الوحي من مظاهر الأسطورة فيها بحياد وتجرد؛ فهو ما فتئ يؤكد أنه لا يهدف إلى تصفية حسابات مع أي كان، و«موضوع محمد - لديه - يمس قبل كل حساب العرب والمسلمين (...) وقد يختلط هنا التاريخ، لدى المثقفين بالإيديولوجيا من مثل الإسلامية أو العلمانية اليوم»[14]. يحاول جعيط إذًا دفع التهمة المزدوجة عن نفسه، الولاء لمحمد والتهجم على دينه، ويذكّر بحرصه على الحياد والموضوعية في أبحاثه؛ ففي الجزء الثاني **من السيرة النبوية**، يردّ بشكل ضمني على منتقديه، مبينًا لهم أن هدفه الأسمى هو تعميق المعرفة وإغناؤها بعيدًا

(12) ويبدو أن ما عجز عنه أهل الدار سيقوم به الباحثون الأوروبيون، أعني الانتقال من نقد مرويات السيرة النبوية إلى مراجعة القرآن نفسه، لإخراج «طبعة نقدية» له ولو «بمبالغة استشراقية» أحيانًا. للتوسع بشأن هذه الانفتاحات الجديدة في الدراسات القرآنية، تكفي الإحالة إلى:Azaiez, dir., *Le Coran*.

(13) في الحقيقة، يطرح الكتاب محط النظر العديد من المفارقات في ذهن القارئ، ولذلك، كان محط نقد من طرف «الحداثيين» و«التراثيين» على حد سواء، نحيل بهذا الصدد إلى: فريد العليبي، «قراءة نقدية في كتاب هشام جعيط الوحي والقرآن والنبوة»، (الأوان (موقع الإلكتروني)، 30 كانون الثاني/يناير 2008): http://bit.ly/2bhutEj؛ محمد المزوغي، «نقد التاريخ المقدس عند هشام جعيط،» (منتدى حصاد، 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 2009)، على الموقع الإلكتروني: http://bit.ly/2bqhY9Q، ورضوان السيد، «الوحي والقرآن والنبوة: قراءة في كتاب هشام جعيط،» **التسامح** (الإلكترونية)، العدد 3 (2003)، على الموقع الإلكتروني: http://bit.ly/2aZMjuM.

وكلها قراءات هاجمت الجزء الأول من سيرة جعيط، سواء بخلفية حداثية علمانية أو بخلفية تراثية دفاعية. ولذلك مشروعيته بالنظر إلى أن جعيط جمع المتناقضات فعلًا، وكأني به يجري على أفكاره ما قاله عن القرآن، عندما أكد «أن احتواء القرآن على قانون وأخلاقية وحتى على تناقضات أكسبه تأثيرًا عظيمًا ومعنى مطلقًا؛ فالتناقضات موجودة في كل الأديان الكبرى، وهي التي تجعلها تجيب على كل تساؤل وتتجه إلى كل الأفراد والجماعات بتعدد حاجاتهم ورؤاهم، ومع تناقض عقولهم وأهوائهم»، فهل كانت غاية جعيط هي نفسها غاية القرآن: الإجابة عن الكل والتوجه نحو الكل، وهي غاية قد لا يدركها المرء أبدًا إلا ووقع في «الخبط المنهجي» كما حدث لمفكرنا. للاطلاع على التباسات تلقّي النقاد للكتاب، نحيل إلى: عفيف رزق، مراجعة، «هشام جعيط والنقاد،» **المستقبل**، 2015/1/22، على الموقع الإلكتروني: http://bit.ly/2bqi3dt.

(14) هشام جعيط، **في السيرة النبوية، مج 2: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2008)، ص 7.

عن أي رغبة، سواء في «نسف الإسلام في ينابيعه» أو في إحيائه في «وجاهة مقاصده الأولى»[15]. أكان جعيط صادقًا في «نواياه» و«تبريراته»؟ لنتبيّنْ حقيقة ذلك. وربما يكون من المفيد اتّباع المنهج الذي قال جعيط أنه سلكه بصدد دراسته لمفهوم الوحي، وهو العودة إلى النص، ونحن خُلَّص من جميع المؤاخذات السابقة لأوانها، ومساءلته كمعطى، لمعرفة مدى صدق صاحبه في ادعاء «السبق» إلى نتائجه.

قبل ذلك، يجب الاعتراف بوجاهة وتفرد نظر جعيط للتاريخ الإسلامي، وهذا ما مكّنه من تبوُّء مكانة خاصة في دراسة الإسلام المبكر، وما أفرزه من إشكالات نظرية وعملية على حاضر الذات المسلمة، ولا سيما من حيث التداخلات بين الدين والسياسة، التي كان الفضاء الإسلامي مسرحًا لها وما زال. ولربما تعود هذه الفرادة كذلك إلى حرص جعيط على تنقية السير القديمة والكتابات التقليدية ممّا شابها من عناصر غير تاريخية، فاتحًا بذلك الطريق نحو عقلنة التراث الديني، بنقد «خرافات» الأُول من كتّاب السيرة وواضعي تاريخ الإسلام. والنقد لا يستقيم إلا بتوضيح ملابسات بعض المفاهيم، التي ما كانت لتشكّل همًّا تاريخيًا لدى المفكرين والباحثين، اعتقادًا منهم أن الفقه التقليدي استنفد توضيح مبهماتها واستجلاء غموضها من قبيل مفاهيم: الوحي ذاته والرؤيا والقرآن والتجلي.

الوحي والرؤيا والقرآن: علاقات ملتبسة

أول ما يعترض قارئ الكتاب ـ كتاب **الوحي، والقرآن، والنبوة** ـ عقبة أسماء ومسميات وعقبة التمييز بين مفاهيم عدة. وربما يبدو أول وهلة أن لها الدلالة نفسها، لكن جعيط يرى أنها ليست كذلك. وأول هذه المفاهيم تلك الثنائيةُ المكوّنة لعنوان جزئه الأول من السيرة: «الوحي والقرآن».

فمن خلال دراسته التي قد لا نجد حرجًا في وصفها بالمتأنية، ومقارنته القرآن ببقية الكتب السماوية الأخرى، وإشارته إلى اختلاف كلمة «تنزيل» عن كلمة «وحي»، من حيث دلالة الأولى على «التزمن الإنساني» وتنزيه الثانية عن ذلك، يخلص جعيط إلى استبعاد بقية المفاهيم الأخرى كـ«حكمة» و«ذِكْر» و«كتاب» عن إطار الوحي، باعتبارها مجرد «صفات» للقرآن.

لكن اللافت للنظر أن جعيط يجهد عند دراسته هذه العلاقات المفاهيمية لدفع «تهمة» دراسة إشكالية الوحي بواسطة استخدام العقل، حيث يؤكد استحالة ذلك. وهو إذ يقيل العقل، يستنطق القرآن نفسه للحديث عن هذه التجربة المحمدية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. والملاحَظ هو الجلال الذي يحيط به جعيط القرآن، واعتباره كتابًا مقدسًا مهيمنًا على غيره، فلا يكاد يتعب من تكرار هذا القول، حتى ليظن الباحث أن الأمر لم يعد يتعلق بذلك الباحث التاريخي الذي خبر تاريخ المقدس وطرق تشكّله. لكن للأمر مبرره، كما أسلفنا، ما دام صاحبنا صرح بمنطلقات نظره منذ البداية، وهي القرآن ككتاب مقدس. وقد دفعه ذلك أحيانًا إلى «أحكام غير فلسفية» ربما تكون محط نقد ومساءلة

(15) المصدر نفسه.

تاريخية وفلسفية، خاصة من حيث حديثه عن خُلُوِّ آيِ القرآن والدين المحمدي من جميع مظاهر اللاعقلانية. والأكيد أن هذا ما كان ليغيب عن باحث مقتدر، شأن جعيط، لكن رغم ذلك، يبقى السؤال معلقًا حول عدم تعليق ـ الإيبوخي ـ جعيط لسابق حكمه حول «مقدس المسلمين»، وغايته من وراء ذلك !!!

يحكي ابن إسحاق/ ابن هشام، في سيرته أن محمدًا كان يجاور في حراء شهرًا من كل سنة متحنثًا، حتى إذا كان الشهر (وهو شهر رمضان)، الذي قدر فيه الله أن «يكرمه برسالته» ـ على حد تعبير سيرة ابن هشام ـ كان ما كان من تلك المقابلة المشهودة بين محمد وجبريل، وما دار فيها من «صراع ونزاع» بينهما حول القراءة (سورة العلق)، وشدة جبريل على محمد في ذلك، ثم خروجه (محمد) من الغار، بعد انكتاب المقروء في قلبه وسماعه ذلك الصوت من وسط الجبل، فإذا به جبريلًا «صافًا قدميه في أفق السماء»، ليعود «النبي» إلى خديجة، ويجلس على فخدها الأيمن ثم الأيسر ثم حجرها، وتُلقي خديجة بعدها بخمارها، لتبين حقيقة «ما يراه محمد» أَهو شيطان أم ملَك؟ [16].

القصة بالنسبة إلى جعيط مجرد افتراء، محض اختلاق كما يقول، وسنده في ذلك أن القرآن، وهو الذي تحدث عن أبرز محطات الرسول، لا يورد قصة الغار بهذا الوصف الدقيق الذي وُصِفَت به في سيرة ابن هشام. يقول جعيط: «ولئن كانت الأسانيد لا تعتمد بالنسبة للمؤرخ، بل فقط متن الرواية، فقصة الغار ثم رؤية الملك فيما بعد وإن كانت غير مستحيلة (...)، فإني شخصيًا أرفضها لأن لحظة التلاقي والتجلي والوحي حصلت كما ورد في سورتي النجم والتكوير واضحة مفصلة»[17].

في هذا السياق، يخصص جعيط جهدًا محمودًا في مقارنة «قصة الغار» بالقرآن وبتاريخيْ الطبري وابن سعد، ملاحظًا أن حكاية ابن إسحاق مختلفة تمامًا عن الوحي كما هو وارد في سورتي النجم والتكوير، وأن التدقيق في وصف «قصة الغار» كان حكرًا على سيرة ابن إسحاق دون غيرها، وهو ما يفقدها حجيتها، نظرًا إلى ما يشوبها من غموض ولبس، خاصة أنها تصوِّر لقاء محمد بـ«الماورائي» - ما دام جعيط لم يحسم أمر هويته إن كان جبريلًا أم الله نفسه ـ بأنه لقاء شدة وصراع، في حين أن القرآن يقول إنه لحظة همس وتقبُّل، رغم انخطاف محمد في البداية نتيجة مباغتته من طرف «الرسول الكريم»، ملمحًا إلى إمكانية التأثر بقصة صراع يعقوب مع «إيل»، الإله الذي تصارع مع يعقوب جسديًا، ومع تشذيب الديانة اليهودية، حل الملَك (ملك يهوه) محل الإله. ومن هنا انتباه جعيط إلى دلالة آية «شديد القوى»(سورة النجم)، إلى جبر/إيل بمعنى قوة إيل (الله)، وهو(أي جبرائيل) «ليس فقط أداة الله، بل روحه، أي من ذاته (الله) المنفصلة عنها، مع الإبقاء قسرًا على شيء من التطابق. ولعل كل هذا التحليل يفسر غموض رؤيا سورة النجم، لأن الذي تجلى فعلًا

(16) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تقديم وتحقيق أبو عبد الرحمن مصطفى عبد الحليم ([د. م.]: فضاء الفن والثقافة، [د. ت.])، ص 125ـ127.

(17) جعيط، **في السيرة النبوية**، **مج 1**، ص 35، وبالنسبة إلى الأسانيد، فإنه سيكتب في الصفحة 94 : «... كل ما دوّن بعد مئة سنة من الحدوث فاقد لثقة المؤرخ».

هو الله وليس الله لأنه منفصل عن الذات الإلهية في هويتها الكاملة الصميمة، لكنه يبقى في العالم السماوي»[18].

حلَّ جعيط غموض رؤيا سورة النجم بغموض جديد؛ فكثيرة هي أشكال البلبلة المفاهيمية التي نصطدم بها، في أثناء محاولة التخلص من الالتباسات الحاصلة بصدد الوحي وشكل تجلي الموحِي للموحَى إليه، ولعل أشد تلك الأشكال العبارة الملغزة التي يصف فيها جعيط الصلة بين الله وجبريل، بكون الوسيط بين المُوحِي والموحَى إليه «إله وليس بإله»، وهي عبارة أقرب إلى «نبرة الصوفي» منها إلى «دقة التاريخي». وقد يكون مرد ذلك إلى انشغاله بإثبات أن «ما حدث» (والأصح ما حُكي أنه حدث) في الغار قصة مختلَقة وليست حادثة واقعة، لانتفاء المنطق والعقل بصددها. وجعيط نفسه يؤكد في كتابه أن القرآن محل لهما دون سواه من مصادر الدين! لذلك سيعمل على معاودة النظر في قصة أمّية محمد كذلك، منتهجًا النهج نفسه، حيث العودة إلى تقصّي حقيقة تشكُّل الألفاظ والمفاهيم.

محمد ليس أمّيًا، والأرجح أنه كان يقرأ ويكتب. ولأن الإنسان ميّال إلى الإيمان بالمعجز، بما يبدو له غير منطقي وغير عقلاني، فقد دأبت السيَر على وسم محمد بكل ما هو خارق، بكل ما لا يستطيعه الإنسان العادي، رغم أن محمدًا كان يردد مقولة «ما أنا إلا بشر...». وحتى لا يمتد شك أحد إلى المصدر الإلهي لآي القرآن، كما حدث فعلًا مع مجايلي النبي، رُسِّخت أمّية محمد تكريسًا لوجود «عناية إلهية» انتقت المنتقى/المصطفى، ليكون رسولًا للعالمين.

الأمر يبقى مجرد فرضية، ولجعيط مسلكه الخاص في تحليلها، حيث يرى أن لفظ «أمّي» لم يكن يعني «الجهل بالقراءة والكتابة»، كما هو شأن «أمّية اليوم»، بقدر ما كان يعني النبي المبعوث من غير بني إسرائيل. و«لكلمة ‹أمّي› و‹أمّيين› مقابل بالعبرية وهو ‹أمم علام›، أي أمم العالمين من غير بني إسرائيل»[19]. كما أن آية «ما أنا بقارئ»، لا تخبرنا، وفق جعيط، بجهل النبي محمد للقراءة، بل هو رفض لأمر[20]. والتناقض يصل أوجه عند تصوير تعنيف مبعوث الله لرسوله محمد بسبب رفضه لـ«إقرأ»، فإن كان محمد جاهلًا، ألم يكن جبريل على علم بذلك؟ وإذا كان جاهلًا بجهل محمد، فلِمَ الإلحاح والإصرار على قراءة شيء غير قادر على قراءته، متعذر عليه تلاوته؟ ثم كيف يستقيم الحديث عن قراءة «شيء ما» والأمر يتعلق، بحسب جعيط، بـ«وحي قلبي»، المطلوب تلاوته بعد تلقّيه قلبيًا، في حين اعتقدت السيرة أن الأمر يتعلق بقراءة «مصحف من ديباج». وربما لم يدُر في خلد صاحبها ما سيطرحه اختلاق قصة كهذه من أسئلة تتعلق بكتابة الوحي وحفظه وتدوينه وجمعه، وإلى غير ذلك.

(18) المصدر نفسه، ص 65.

(19) المصدر نفسه، ص 42.

(20) انظر أيضًا: محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2006)، وخاصة ص 82 ـ 84.

ليواصل جعيط تقليب المواجع، متسائلًا: أكان كل العرب أمّيين حتى تنزل فيهم آية «بعث في الأمّيين رسولًا»؟ (سورة الجمعة)، مستنتجًا أن الأمّية تعني من ضمن ما تعنيه الجهل بالكتاب المقدس، ومن ثمة نعت العرب بها، في مقابل اليهود والمسيحيين الذين هم أهل الكتاب[21].

يبدو أن الإصرار على «الجانب الإعجازي» لمحمد جعل الأُول يبالغون في ربط «النبوّة» بخرق العادة والمألوف، ومن ذلك اختلاق قصتي «الغار والأمية»، في حين لا يرى جعيط أي تعارض بين «الوحي المحمدي» وعبقرية النبي الدنيوية، خاصة مع وجود **شح غريب** حول سيرة محمد في صباه ومراهقته.

بناء عليه، واعتمادًا على النبش في المفاهيم وتقليب صفحات التاريخ، بالإنصات - استنطاق - لوثيقة القرآن، من خلال سورتي التكوير والنجم أساسًا، يرفع جعيط الكلفة عن مفهوم الوحي وما علق به من دنس «الأسطرة» والتفخيم، ليستنتج أن الوحي لم يكن بتلك «الشدة» التي صوّرتها سيرة ابن هشام، بل إن محمدًا تلقّاه بشوق ولهفة وبتواضع، كما سبق القول بذلك. يقول جعيط مدافعًا عن خلاصته: «إن ما تذكره السيرة من أن محمدًا خاف على نفسه الجنون بالمعنى المتطور إبان تجلّي جبريل له وأنه فكر في الانتحار، كل ذلك لا يمكن قبوله (...) فالتقبل كان هادئًا في أول رؤية (رؤيا)، وانبهاجًا عميقًا في الحالة الثانية أمام ‹آيات ربه›»[22]. وقد وصل هشام جعيط إلى هذا بعد تحليله عددًا كبيرًا من الصلات التي تربط مفهوم الوحي بالرؤيا والتجلي من جهة، والوحي بالقرآن من جهة ثانية.

بالنسبة إلى الصلة الأولى (الوحي والرؤيا)، فإن الكاتب يرى أن ما يسمّيه «الوسط الشكوكي»[23] للبيئة المحمدية دفع إلى تأويل كل ما كان صعبًا إدراكه (حراء والإسراء) على أنه رؤيا، «وتكون رؤى النبي صادقة لأن الله وراءها. فهو وحي بالصورة والمشهد (...) والرؤيا في القرآن هي حقيقة أرقى من حقيقة اليقظة العادية، إذ هي تلمس حقائق عالية»[24]. وهكذا يطلق جعيط العنان لتحليلاته القرآنية للوحي، من خلال اعتباره الرؤيا وحيًا في المنام، وهذا لا يعني أن الوحي محصور في لحظات المنام، بحسب سيرة جعيط، بل إنه لحظة تجلٍّ بين محمد والله بوساطة جبريل (مع لُبْس ما يحيل إليه جبريل)، فلا يمكن أن يتجلى الله لنبيه، بل إن ما يتجلى هو جبريل لا غير، وقد دفع ذلك

(21) في هامش في الكتاب نفسه (**الوحي والقرآن والنبوة**)، يشير جعيط إلى أن الطبري قدّم تأويلًا مختلفًا لـ«الأمّية» عن معنى الجهل بالقراءة والكتابة، حيث يعتبر الأميين «قومًا لم يصدقوا رسولًا أرسله الله، ولا كتابًا أنزله الله، فكتبوا كتابًا بأيديهم». انظر: جعيط، **في السيرة النبوية**، مج 1، ص 116ـ117.

(22) المصدر نفسه، ص 90ـ91.

(23) وهذا ممّا لا ينتبه له كثير من قرّاء التاريخ الإسلامي، حيث إن الشك كان عاديًا وطبيعيًا في ذلك الزمن، وما كان ليثير العجب والاستغراب والتكفير كما هي الحال اليوم. وكمثال على ذلك ـ من ضمن أمثلة كثيرةـ عدم تصديق أبي بكر لمحمد في حادثة الإسراء والمعراج، ومجادلة القوم لمحمد بشأن ذلك من دون أن يكون ذلك مدعاة للشعور بغضب السماء. وقد يكون البحث في النزوع الشكوكي للإسلام المبكر مدخلًا من مداخل الإصلاح الديني، من أجل الاعتراف بمشروعية «الشك والنقد والمساءلة» في الفضاء الإسلامي المعاصر.

(24) المصدر نفسه، ص 30ـ31.

عائشة - وفق ما يُنسب إليها ـ إلى تكفير كل قائل برؤية النبي لله، كما لاحظ المستشرق الألماني تيودور نولدكه [25].

فالقول/ الوحي، كما هو وارد في سورة التكوير، هو قول «رسول كريم»، وليس قول الله بشكل مباشر، بحسب جعيط. والتجلي هنا رؤية لجبريل وليست رؤيا، يعني رؤية بصرية، «رؤية بعين الرأس» يقول الكاتب! ويبقى الأمر ملتبسًا مرة أخرى حول المقصود بـ«عين الرأس» هذه ! لكن ما يبدو واضحًا هو تسليم جعيط بالوجود الواقعي لجبريل، بل ولواقعة الوحي العياني ككل، رغم استدراكه أن هذه الرؤيا ليست مثل الرؤية العادية، حتى وإن جرت في اليقظة، وبكامل الوعي والهدوء النفسي، فهي رؤيا بمعنى إدراك ما لا يُدرَك عامة وعادة، أي إننا في هذا المقام ندخل في واقع لاإنساني، وحقيقة تفوق الإنسانية[26] . وهكذا يحل جعيط «الغامض» بتحليل أكثر غموضًا من تحليل الصلة بين جبريل والله، كما أسلفنا الذكر.

أمّا من حيث صلة الوحي بالقرآن، فإن جعيط يرفض القول بتطابقهما وتماهيهما؛ فالقرآن لاحق على الوحي كما الوحي لاحق على التجلي. إن القرآن متن الوحي، «فالله أوحى القرآن، لكن القرآن هو نتيجة الوحي»[27]، وقد حدث ذلك من خلال الصوت حينًا والإلقاء داخل القلب حينًا آخر. وعندما يلامس الوحيُ الواقعَ الموضوعي، كآيات تعرِف بالله وتتخذ من محمد رسولًا للتبليغ، آنئذ فقط يصير الوحي قرآنًا، بحسب جعيط. طبعًا، لا يخلو الربط من أسئلة طرح بعضها الكلاميون المتقدمون حول لفظ القرآن ومعناه، وعلاقتها بفكرة الألوهية والبشرية المحمدية، وما زال بعضها الآخر معتملًا إلى حدود اليوم.

على سبيل الختم: أفقنا المأمول

ليس من السهل على المفكر أن يفكر في مقدسات الجموع ويكسر بداهاتهم ويعري أصنامهم، وهُم الذين لم يوفروا جهدًا للفّها بلفائف التقديس والتقنيم. ومن البين بنفسه أهمية هذا التفكير في فتح الطريق أمام الجرأة على استخدام العقل ومساءلة الماضي وثوابته. في هذا السياق تتجلى راهنية محاولة جعيط، رغم المؤاخذات الكثيرة التي يمكن تبيّنها من غير كبير جهد، خاصة على مستوى «هجرانه» أرضية التاريخ وارتمائه في أحضان «الغيب الغائب» في أحايين كثيرة، وهو ما يجعل بحثه في شأن الوحي والقرآن والنبوة محط مساءلة ونقد، كما حاولنا تبيان ذلك في ما تقدّم.

(25) تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، نقله إلى العربية جورج تامر؛ بالتعاون مع عبلة معلوف ـ تامر، خير الدين عبد الهادي ونقولا أبو مراد، 3 ج في 1 مج (بيروت: مؤسسة كونراد، 2004)، ص 22.

(26) جعيط، **في السيرة النبوية**، مج 1، ص 57.

(27) المصدر نفسه، ص 55. وفي هذا الإطار ينبهنا نولدكه إلى الاختلاف البيّن بين القرآن والوحي، لمّا يقول إن ليس كل وحي قرآنًا، كما إن القرآن ليس كل الوحي، ويقول في الصفحة السادسة، « إن محمدًا (...) لم يجمع كل ما أوحي إليه في القرآن، ولم يزعم على الإطلاق أن أقواله كلها كانت وحيًا». ويؤكد في الصفحة 20 «أن المسلمين لا يصفون بكلمة 'وحي' القرآن وحسب، بل أيضًا كل إلهام تلقّاه النبي، وكل أمر إلهي وجّه إليه، حتى لو لم تعتبر كلماته قرآنًا، أكثر أنواع الوحي التي يعدونها تتناول بالفعل الوحي غير القرآني». وقد أفرد نولدكه بابًا خاصًا لـ«ما لا يتضمنه القرآن ممّا أوحي إلى محمد». للاستزادة والتوسع في الموضوع، انظر كتاب تيودور نولدكه الآنف الذكر، بداية من الصفحة 210.

وفي هذا الصدد، لا يمكن القارئ أن يتجاهل جرأة جعيط - في وسط لا يتحرج المرء من وصفه بالمغرق في التقليدانية والانغلاق والتراثوية - في كشف حجم الافتراء على محمد (وعلى التاريخ أيضًا) من خلال قصتَي الغار والأمّية، وقد يقود ذلك باحثين آخرين إلى مواصلة هذه الجرأة حتى أقصاها، لإعادة كتابة تاريخ المسلمين والنبش في غبشِ نصوصهم ووثائقهم المقدسة. ولعل ما يشهده الفكر العربي المعاصر من محاولات جادة لتقليب رفوف التراث ونقده[28] ليس إلا تجليًا من تجليات فتح «جروح» الماضي وندوبه، للتحرر من خطابات الحجر على العقل التي تتغذى على موائد «الاستبداد بالنظر»، خاصة بعد «الانتقال التقديسي» من «القرآن» إلى «السنّة»[29]، ومن هذه إلى تقديس الإجماع وتابعيه وتابعي تابعيه، وصولًا إلى تقديس «عبث اليوم» كما هو متجلٍّ في تخاريف فقهائه وفتاويهم.

إن عبث اليوم عنوان لأزمة فكرية ودينية تذكرنا بالحروب الدينية في أوروبا خلال قرون خلت. ولولا فتوحات العلم والفلسفة والتفكير النقدي عمومًا، لكانت تكلفة «البلادة الدينية» باهظة أكثر من المؤداة. ومن محاسن التاريخ أنه يخلّف آثارًا للتذكر والاستعبار، فالبلادة المضاعَفة أن يدفع المرء الضريبة مرتين.

ثمة بون شاسع بين كتابة جعيط كتابه حول الوحي والانتعاش الذي يعرفه التفكير في الدين حاليًا، والبون يتمثّل في حجم الإفلات من قَدَر الحجْر والوصاية الفقهية. بين ذاك الزمن وزمننا، هناك مكاسب كثيرة لمصلحة معركة التنوير ضد التقليد، ولا سيما من حيث التخلص التدريجي من سطوة «بادئ الرأي» على الدين واحتكار الحديث فيه وعنه، عبر تجديد النظر في البداهات المؤسسة لزمن الماضي، والتي مهّد لها جعيط من خلال نقد بداهات الوحي. وفي ذلك تتجلى راهنية ارتجاجاته، وتأخذ محاولتنا لاستعراض بعض ملامح هذه الارتجاجات مشروعيتها.

المصادر والمراجع References

العربية

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**. تقديم وتحقيق أبو عبد الرحمن مصطفى عبد الحليم. [د. م.]: فضاء الفن والثقافة، [د. ت.].

الجابري، محمد عابد. **مدخل إلى القرآن الكريم. الجزء الأول، في التعريف بالقرآن.** الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2006.

جعيط، هشام. **في السيرة النبوية، مج 1: الوحي والقرآن والنبوة**. بيروت: دار الطليعة، 1999.

(28) فبالإضافة إلى هشام جعيط، نذكر من مجايليه الجابري والعروي وحنفي. ومن الكتابات الجادة حاليًا نذكر كتابات: جورج طرابيشي وخليل عبد الكريم وسعيد ناشيد، وغيرهم من الكتّاب المحسوبين على الاجتهادات ذات الأفق الحداثي التنويري. بالإضافة إلى الاجتهادات اللافتة للنظر، التي يعرفها الإصلاح الديني الإسلامي مع بعض المصلحين، كعبد الكريم سروش والقبانجي ومحمد مجتهد الشبستري...

(29) انظر في هذا الصدد: جورج طرابيشي، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة**، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2011).

______. **في السيرة النبوية، مج 2: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 2008.

طرابيشي، جورج. **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة**. ط 2. بيروت: دار الساقي، 2011.

عزايز، مهدي. «القرآن: مقاربات جديدة.» ترجمة عبد العزيز بومسهولي. **ألباب**، العدد 6 (2015).

موهوب، محمد. **ترجمان الفلسفة**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2011.

ناشيد، سعيد. **الحداثة والقرآن**. بيروت: دار التنوير، 2015.

نولدكه، تيودور. **تاريخ القرآن**. نقله إلى العربية جورج تامر؛ بالتعاون مع عبلة معلوف-تامر، خير الدين عبد الهادي ونقولا أبو مراد. 3 ج في 1 مج. بيروت: مؤسسة كونراد، 2004.

الأجنبية

Azaiez, Mehdi, dir. *Le Coran: Nouvelles approches*. Avec la collaboration de Sabrina Mervin. Paris: CNRS éd., 2013.

Chabbi, Jacqueline. *Le Seigneur des tribus: L'Islam de Mahomet*. Préf. d'André Caquot. Paris: Ed. Noêsis, 1997.

صدر حديثًا

حسن طارق

دستورانية ما بعد انفجارات ٢٠١١

قراءات في تجارب المغرب وتونس ومصر

يعالج هذا الكتاب التجربة الدستورانية المغربية من خلال استحضار التجربتين التونسية والمصرية لتمثل التحولات الدستورية بعد عام 2011، وقيم الدستورانية وفكرة الدستور الأصلية باعتبارها وثيقة لتقييد السلطة، وإن شكلت هذه التحولات محاولة لتجاوز الإطار الدستوري لزمن السلطة العربية. والمقصود بالدستورانية هنا تلك المنظومة من الآليات التي تتيح ميلاد نسق فاعل من القيود التي تهم ممارسة الحكم، من حيث توزيع السلطات أم قواعد المنافسة أم المسؤولية السياسية للحكومة. فما هي دلالات الانتقال الدستوري في بلدان "الربيع العربي"، وإلى أي حد يمكن إعادة تعريف الدساتير، في ضوء تحولات 2011، باعتبارها نصوصًا لتقييد السلطة وحماية الحرية، وهل جرى الانتقال مع هذه الدساتير إلى حالة دستورانية جديدة؟

إبراهيم القادري بوتشيش*
Ibrahim al-Qadri Boutchich**

المؤتمر السنوي الخامس للعلوم الاجتماعية والإنسانية «سؤال الحرية في الفكر العربي المعاصر»

الدوحة، 12 - 14 آذار/ مارس 2016

Report Of the Fifth Annual Conference on the Social Sciences and Humanities

Doha, 12 - 14 March 2016

عقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤتمره السنوي الخامس للعلوم الاجتماعية والإنسانية في الدوحة، خلال أيام 12 - 14 آذار/ مارس 2016 لبسط النظر، والبحث والاستقصاء في موضوع «سؤال الحرية في الفكر العربي المعاصر»، في موازاة موضوع «المدينة العربية: تحديات التمدين في مجتمعات متحولة». وسينصبُّ مقالنا التقريري على الموضوع الأول الذي هو «سؤال الحرية في الفكر العربي المعاصر».

***

بدأت أشغال المؤتمر حول سؤال الحرية بمحاضرة افتتاحية في اليوم الأول، ألقاها المفكر العربي فهمي جدعان تحت عنوان: «أسئلة الحرية هنا...الآن»، انطلق فيها من تحديدات دقيقة لمدلول مصطلح الحرية وفق المستويات الثلاثة التي حددها بول ريكور لمسألة الحرية، بدءًا من المستوى اللغوي المتداول، إلى مستوى التفكير السياسي والأخلاقي الذي هو تفكير في شروط تحقّق الحرية في الحياة العامة، وصولًا إلى مستوى الفلسفة التأصيلية (Philosophie fondamentale) الذي يختزل خطاب الحرية في سؤال: كيف يمكن الإنسان أن يكون خالقًا لأفعاله؟ وقد حدد المحاضر المستوى الثاني كمجال لاشتغاله، كما حدد في الوقت ذاته الأصناف التي سينأى عن معالجتها، معتبرًا إياها خارج السياقات التي يحتاج إليها الوضع

* أستاذ التاريخ الإسلامي، كلية الآداب، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس - المغرب.
** Professor of Islamic history _ Moulay Ismail University _ Meknes _ Morocco.

العربي الراهن، من قبيل المسائل التي شغلت الجبريين والقدريين والتفويضيين، ومسألة الرق والعبودية رغم استمرارها في الحاضر، فضلًا عن الأدبيات الفلسفية والمقولات المبتذلة والمكرورة، بحسب تعبيره.

وضع جدعان إصبعه على خمس أسئلة اعتبرها من قضايا «الحرية...الآن»، أو داخلة في دائرة الزمن المباشر، بحسب تعبيره، وهي الأسئلة الراهنية التي ينبغي أن يوجه إليها المفكرون العرب النظر بالقول البرهاني، وفي مقدمتها «سؤال الاستبداد». ورأى أن استبداد الدولة الوطنية العربية إرث تاريخي ترسّخ في وجدان الثقافة العربية ـ الإسلامية من خلال فقهاء السياسة الشرعية الذين استنبتوا فيها مبادئ إلزامية الطاعة، وتحريم الخروج عن الحاكم. واستمر هذا المشهد اللاجم حرية الذات العربية من عصر الخلافة إلى نهاية العثمانيين، لتنشأ بعد ذلك الدولة الوطنية العربية المسنودة إلى منظومة الاستبداد بمرجعية مدنية أو علمانية حديثة. وخلص جدعان، بعد تحليل مستفيض، إلى القول إن البحث في جذور الاستبداد لم يعد مطلوبًا، بل المطلوب هو التحرر من الروابط التي تصلنا بتاريخ الاستبداد بعد أن أدركنا أصوله ومنابعه، ثم اتخاذ موقف منه ومناهضته، لأنه يعيق تطور المجتمع العربي.

في سياق متصل، طرح المحاضر السؤال الثاني، وهو «سؤال الحرية والعدالة»، وأيهما ينبغي أن يحظى بالأولوية، رافضًا مقولة الحاكم المستبد العادل التي هي توليفة كيميائية هجينة، تأسست عليها فكرة السلطة في التاريخ الإسلامي. وذهب إلى القول بأسبقية الحرية على العدالة، لأن العدل لا يتعايش مع نقيضه الاستبداد، وأن المعادلة الصحيحة تكمن في أن العدل لا ينمو ويتوهج إلا في تربة سليمة هي تربة الحرية بالذات.

ثم انتقل المحاضر إلى استحضار «سؤال الحرية الدينية» الذي اعتبره سؤالًا ملحميًا، وناقش في هذا الصدد التراث الفقهي والفكري الإسلامي، وتطور حرية المعتقد التي وردت صريحة في كثير من النصوص القرآنية، إلا أن الاتجاه الفقهي ذهب إلى إعادة توجيهها وفق ظروف سياسية، فأفتى بالحكم على المرتدّ بالقتل، ولو أن عددًا من المفكرين المسلمين المعاصرين خالف هذا الحكم.

أمّا السؤال الرابع من أسئلة الحرية التي يرى جدعان أنها من أسئلة الزمن المباشر أيضًا، فهو «سؤال حرية التعبير»، وهو سؤال ملغم ومتفجر، بحسب تعبيره، لأنه يلامس المجال الذي يعرف أبشع مظاهر الاستبداد المتمثّلة في الملاحقات والاضطهادات ولجم الحق في الرأي المخالف، تحت مبرر الدفاع عن ثوابت الدولة أو المقدس الديني أو النسق الاجتماعي. ولم يفت المحاضر التذكير في هذا الصدد بضرورة ضبط حرية التعبير، حتى لا تتحول إلى إساءات مادية أو مسّ بمشاعر الآخر ومعتقداته...

وختم جدعان محاضرته بالسؤال الخامس من الأسئلة التي تتطلبها الحرية الآن، وهو «سؤال الحرية والتعددية والاعتراف»، الذي يحيل إلى سؤال حرية الهويات المهمّشة المطالبة بحقوقها. وأكد ضرورة أن تراعي الدول العربية حقوق الأقليات التي تعيش فيها.

***

بعد المحاضرة الافتتاحية، انطلقت جلسات المؤتمر الخاص بموضوع «سؤال الحرية في الفكر العربي المعاصر»، حيث توزعت خريطة الأبحاث المقدمة على عشر جلسات علمية تميزت بالتنوع والتكامل والشمول.

تمحورت الجلستان الأولى والثانية حول مدلول الحرية وتطوره في الإنتاج الفكري والفلسفي المعاصر، حيث اشتغلت الأوراق البحثية في الجلسة الأولى على الحرية عند بعض المفكرين العرب المعاصرين، من أمثال راشد الغنوشي الذي كان مركز اهتمام الورقة التي قدمها علي الصالح مولى تحت عنوان: «الحرية في كتابات راشد الغنوشي: بحث في النسق والأصالة»، وهي عبارة عن قراءة نقدية مقارنة لأدبيات الغنوشي ومصادره، استخلص منها صاحبها أن رؤية الغنوشي لم تخرج عن سياق المقدمات النظرية بشأن أصل الخلق ووظيفة العمران ومسؤولية الإنسان في الإسلام، وأنه لم يشكل بذلك قطيعة مع العقل الإصلاحي الأصولي، ولا مع المنظور الإخواني للحرية، وبالتالي لم يفلح في تجاوز سقف المنجز حول الحرية في الفكر التونسي، ولا حتى معارضته في حده الأدنى.

اعتمادًا على منهج مقارن أيضًا، سعى شاكر الحوكي في بحثه الموسوم بـ «مسألة الحرية عند راشد الغنوشي والمنصف المرزوقي» إلى عقد مقارنة بين مفهوم الحرية عند راشد الغنوشي ومواطنه المنصف المرزوقي، ليستنتج اختلافًا جوهريًا بين المفكّرين، استنادًا إلى أربعة مؤشرات برزت بوضوح في أثناء وضع الدستور التونسي الجديد وانعكاساته في النقاش العام حوله، وهي المرجعيات والأطروحات المنبثقة عنها والدولة والديمقراطية؛ ففي حين متح الأول أفكاره حول الحرية من المرجعية الإخوانية وموروثها الإسلامي، نهل الثاني تصوّره لها من ثقافة التنوير العقلي، وحقوق الإنسان، ومبدأ التعددية، والتعايش بين الآراء.

عالجت الورقة الثالثة، التي قدّمها نابي بوعلي في موضوع «الطبيعة التطورية لمفهوم الحرية من خلال مشروعات التراث والتجديد لحسن حنفي»، مفهوم الحرية عند هذا المفكر المصري، كنموذج للنخبة العربية المعاصرة التي بلورت رؤية فلسفية في بيئة عربية مغايرة للبيئة الغربية. فإذا كانت البيئة التي أنتجت الحرية في الغرب قد جاءت متزامنة مع قيام دولة حديثة، تمجّد الديمقراطية وتقدّس الحرية، فإن مشروع حسن حنفي- كنموذج للنخبة العربية المعاصرة - طرح فكرة الحرية في بيئة عربية متخلفة ومأزومة. ومن هنا تأتي أهمية التساؤلات التي أثارتها الورقة حول آليات ترتيب ضوابط الملاءمة بين فكر عربي تنويري معقلن وبيئة استقبال تعيش تكلسًا عقليًا وانتكاسة حضارية.

أمّا الجلسة الثانية التي شكّلت الشق الثاني من تيمة الحرية وتطورها في الإنتاج الفكري الفلسفي المعاصر، فقد تم خلالها تداول ثلاث مداخلات، بدأها عبد الرزاق بلعقروز بورقة حول «حرية المفهوم الفلسفي في الفكر العربي المعاصر: بحث في شروط إمكان العقل الحر»، حاول فيها رصد الصورة المفهومية للحرية التي أنتجها الفكر العربي المعاصر كوصفة للخروج من فوضى الفعل المباشر، إلى نظام الفعل الذي تبسط فيه الذات ماهيتها، مستندًا إلى تقنيات الإنتاج المفهومي التي اشتغل بها كلٌّ من محمد أركون وطه عبد الرحمن وناصيف نصار، ومعتبرًا أن الصناعة المفهومية شرط ضروري لإنجاز الفعل الحر.

وطرح المنجي السرباجي في ورقته سؤال «ماذا يعني أن نفكر عربيًا في الحرية؟»، باعتباره سؤالًا مركزيًا أجاب عنه في مداخلته بالقول إن مباشرة سؤال الحرية يقتضي منهجيًا المرور عبر ثلاث مراحل: **أولها** الانطلاق من عقلانية معيارية قادرة على تجاوز الاختلال الوظيفي الذي اخترق العقل السياسي العربي بمجرد ما حوّل إلى تقنية تبرّر السلطة القائمة. وتكمن المرحلة **الثانية** في تحديد معالم هذه العقلانية المعيارية، بينما تتجلى المرحلة **الثالثة** في رصد مقومات التنظيم المؤسسي الذي يضمن مساحة واسعة من الحريات، وفي مقدمتها الحياد العقائدي والأخلاقي ضمن دولة القانون.

اختُتمت هذه الجلسة بمداخلة عبد اللطيف المتدين: «الحريات الفردية في عالم متغير: الفرد ضد المجتمع»، عرض فيها للنقلة السلبية التي شهدتها الحريات في المجتمع العربي المعاصر، حيث أخذت تنفلت من دائرة قيّم الثقافة الجماعية والموروث الديني، في اتجاه الحرية الفردية اللامسؤولة. وسجلت المداخلة كيف تماهى بعض الشباب مع هذه الحرية السلبية من خلال الدعوات إلى الإفطار في رمضان، والشذوذ الجنسي، والدعوة إلى حرية تغيير الدين والمذهب، بتأييد من الغرب ومن منظمات المجتمع المدني التابعة له، وهو ما يطرح التساؤل حول مدى نجاعة الديمقراطية في استيعاب «طغيان» الأقلية المجتمعية التي تفرض توجهاتها على الأغلبية، ومدى الدور الذي يقوم به المشرّع لمراعاة مصلحة السلم الاجتماعي.

***

وجّهت الجلسة الثالثة النظر صوب الليبرالية مرجعيةً في مقاربات الفكر العربي للحرية. وقُدّمت خلالها ثلاث ورقات بحثية، بدأت بورقة رجا بهلول في موضوع «الحرية ومعوقات الفعل: التأسيس لمفهوم ليبرالي للحرية في الفكر العربي». والملاحَظ أن هذه الورقة تصدت للدفاع عن فكرة مفادها أن تأصيل المفهوم الليبرالي للحرية في الثقافة العربية يتجلى في أساسها الميتافيزيقي الذي يعرّف الحرية بأنها تجسيد لغياب العوائق أمام الفعل، وأن الحداثة العربية منحت هذا التصور الميتافيزيقي للحرية فرصة للتعبير عن نفسه في الفلسفة السياسية العربية الحديثة والمعاصرة.

أعقبت هذه المداخلة ورقة ثانية قدّمها مهند مصطفى تحت عنوان «سياسة الاعتراف والحرية: سجال وإطار نظري تحت طائلة السياق العربي»، عرض الباحث من خلالها للسجال النظري والأكاديمي بشأن سياسة الاعتراف التي ولّدت حقلًا معرفيًا يبحث في التعددية الثقافية بصفتها تعبيرًا عن الحرية الفردية والجماعية. وخلص إلى أن سياسة الاعتراف تهدف إلى تطوير مفهومي العدالة والحرية بما يتجاوز المفهوم الليبرالي التقليدي، ويعمل على تطويره من الداخل.

أمّا الورقة الأخيرة في هذه الجلسة، فقدمتها ثناء فؤاد عبد الله حول «الحرية الليبرالية في السياق العربي»، ربطت من خلالها الحرية في العالم العربي بلحظة النهضة العربية التي أنتجت عقلانية جديدة متماهية مع الفكر التنويري الأوروبي. وتأسيسًا على ذلك، حللت انعكاسات روح النهضة على تخليق تجليات الوعي التحرري العربي وفكرة الوطنية. واقترحت الورقة صوغ رؤية اجتهادية

لنموذج عربي لتكريس مبدأ «العدالة والحرية والمساواة» في التطبيق السياسي العربي، خاصة بعد ثورات الربيع العربي التي جعلت من الحرية الهدف الأساسي.

***

تحوّل اتجاه البحث في سؤال الحرية في الجلسة الرابعة إلى الوقوف على الحرية في البيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية العربية، وقدمت خلالها ثلاث أوراق، بدأت بورقة أثارها جواد رضواني تحت عنوان: «هل يمكن الحديث عن حرية فكرية عربية في إطار وجود ثقافة عربية حتمية؟». وقد اقترحت الورقة داخل هذا السؤال المركزي إعادة طرح سؤال مفهوم الحرية إلى الواجهة، والأخذ بعين الاعتبار «البُعد الثقافي» مكونًا أو إطارًا عامًا يحدد فهم الفرد والجماعة لمعنى الحرية. وبناء على ذلك، يمكن رؤية الحرية والثقافة في العالم العربي من باب حدودهما وإمكاناتهما، انطلاقًا من استحضار الماضي وتحليل الراهن وتصور المستقبل.

أمّا الورقة الثانية التي أعدّها إبراهيم القادري بوتشيش في موضوع «حرية المرأة بالمغرب في ضوء الجدل والتدافع بين المرجعية الإسلامية والمواثيق الدولية»، فقد عالجت موضوعًا راهنيًا أحدث انقسامًا في الرأي العام المغربي حول حرية المرأة، وخلّف نقاشًا واسعًا بعد صدور مسودة مشروع «الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية»، وهو مشروع رأى الباحث أنه شكّل متنًا خطابيًا طرح الحرية النسائية في المغرب بكثير من الجرأة حين اقتبس مطالبه بشأن تحسين وضعية المرأة من قاموس المواثيق الدولية ومن مفردات الحرية الليبرالية، وهو ما أثار صدامًا بين التيار الإسلامي والتيار الحداثي في المغرب، وصل إلى حد التفسيق والاتهام بالعمالة للأجنبي، وتنظيم المسيرات والمسيرات المضادة، وظهور كتابات يدافع بها كل طرف عن صحة مرجعياته في قراءته لحرية المرأة.

ختم هذه الجلسة عبد الله محمد الجسمي بمداخلة عن «الحرية والثقافة»، دافع فيها عن فكرة أن الحرية تتحدد من خلال الثقافة السائدة في أي مجتمع. وأبرز في تحليله أن الحرية قيمة وسلوك، وأنها تعتمل ضمن ثقافة أو ثقافات محددة. وحلّل بعد ذلك السمات الثقافية التي يمكن أن تحتضن الحرية، ومنها غياب المسلّمات والبديهيات الفكرية، وعدم احتكار الحقيقة، فضلًا عن نسبية المعرفة واستقلاليتها، واحتكامها للواقع.

***

تميّز اليوم الثاني من أشغال المؤتمر بمحاضرة افتتاحية ألقاها المفكر العربي عزمي بشارة حول الحرية في الفكر العربي. وقد رامت هذه المحاضرة الإجابة عن أسئلة الزمن العربي الآني، وتحضير خطاطة لاستيعاب الحرية وتطبيقاتها في الواقع العربي. في هذا السياق أورد المحاضر النقاشات الفلسفية في شأن موضوع الحرية، مبيّنًا أن الحرية ليست معطى طبيعيًا، وأن الإنسان رغم ولادته حرًّا من العبودية، فإنه لا يولد حرًّا فكريًا وجسديًا وإراديًا.

لإعطاء القرائن على صحة مقولته، قام المحاضر بحفريات تاريخية حول الحرية في الفكر القديم، والفكر الغربي والنيوليبرالي الحديث، والفكر النهضوي العربي المعاصر. وخلص، استنادًا إلى منظور نقدي نقاشي، إلى القول إن الحرية لم تؤسس بالمعنى الأنطولوجي ولا الكوزمولوجي، بل كانت تمثّلًا للوعي والممارسة الإنسانية، وإنها ـ في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية ـ لم تشكّل مفهومًا، لأن المفهوم وفق ما هو متعارف عليه علميًا، يقدّم للباحث آلية تحليلية لفهم الظواهر، وهو ما لا يقوى عليه مفهوم الحرية.

رغم اهتمام المحاضر بالمقاربة الفلسفية للحرية، فإنه لم يعتبر ذلك لبّ الإشكالية، بل شدّد على أنه ينبغي للفكر العربي أن يفحص ويشخّص المسائل المرتبطة بالحريات في الواقع العربي، وضمنها قمع الأنظمة العربية للحريات العامة. ومن ثمّ لا يمكن تعليق الفشل على مشجب مفكري عصر النهضة العربية، بل ينبغي مواجهة استبداد الأنظمة الحالية، وتأسيس نظام ديموقراطي يحمي الحريات، ويحصّن المجتمعات العربية من أي انفلات أو فوضى تنتج أنظمة استبدادية جديدة.

من الأسئلة المهمة التي طرحها عزمي بشارة في سياق المتغيرات العربية الراهنة، سؤال المفاضلة بين الاستقرار وضمان الحياة في ظل الاستبداد، أو اختيار الحرية رغم ما تطرحه من تحديات، فهو يرى أن هذه المفاضلة وهمية، لأن من يعارض الحريات المدنية والسياسية لا يذهب إلى تأييد الظلم والاستبداد، إنما يحاول أن يقابل الحرية بقيمة أخرى من قبيل «الوطنية»، ويوجّه التهمة إلى الحريات المدنية والسياسية بأنها مؤامرة خارجية. ولا تطرح المفاضلة بين قيمة الحرية وقيمة الحياة عند عزمي بشارة إلا حين يصبح مطلب الحريات باهظًا، أو يبلغ أحيانًا ذروة الحرب الأهلية والفوضى. بيد أن للظلم وزنًا ثقيلًا على البشر، أكثر من وزن الحياة والاستقرار على المدى البعيد، كما ذهب إلى ذلك المحاضر.

من الأسئلة الجوهرية التي أثارتها المحاضرة أيضًا، سؤال العلاقة بين الحريات الشخصية والحريات المدنية والسياسية: فهل يمكن قبول حكم طاغية يجهض الحريات المدنية والسياسية، في مقابل ضمان الحريات الشخصية؟ يرى بشارة أنه لا يصح أي شكل من أشكال المساومة حول قضايا الحرية المتسمة بالشمولية والتكامل.

بعد هذه المحاضرة النوعية، تواصلت جلسات اليوم الثاني من المؤتمر بالجلسة الخامسة التي تحوّل الاهتمام فيها إلى تيمة الحرية الدينية وحرية المعتقد، وفيها قدّم معتز الخطيب ورقته في موضوع «الحرية الدينية وقتل المرتد: مدخل لإعادة التفكير في الاجتهاد الفقهي». وقد أبرزت هذه الورقة صورة مفصّلة عن النقاشات المختلفة حول الحرية الدينية والإكراه على الدين في المرحلة الكلاسيكية والمرحلة المعاصرة. كما ألقت الضوء على أبعاد الجدل وقيمة الحرية الدينية، والأسس التي استند إليها القول بأخلاقية الإكراه الديني أو عدم أخلاقيته، وركّزت على نموذج حكم المرتدّ لرصد حدود مساحة الحرية الدينية في العالم الإسلامي، والاجتهادات الفقهية التي قدمت في هذا الموضوع.

أثارت ورقة سعيد أقيور، «حرية المعتقد في العالم العربي من السجال الفكري إلى التنزيل الدستوري»، إشكالية الحرية الدينية في النسق الفكري والسياسي العربي التقليدي الذي دخل زمن الحداثة، فانبرت مع هذا التحول تيارات أيديولوجية تقارب الحرية الدينية بمقاربات مختلفة، أهمها التيار الديني والعلماني. ورغم أن الوثيقة الدستورية العربية رامت التوليف بين البُعدين الديني والمدني بخصوص حرية المعتقد، فإنها لا تزال تثير مجموعة من السجالات الفكرية والتأويلات المتباينة لنصوصها.

وختمت محاسن عبد الجليل هذه الجلسة بورقتها البحثية «الحرية في التمثّلات الاجتماعية بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية»، سعت من خلالها إلى إبراز دور الثقافة الشعبية ومساهمتها إلى جانب الثقافة العالمة في تأسيس خطاب الحرية. وقد استندت لتأكيد فرضيتها إلى حالتين تتمثّلان في حالة إعدام الحلاج، ثم اتهام المفكر السوداني محمود محمد طه بالردة والحكم عليه بالإعدام، لتستنتج أن التلاحم أو التضاد بين التمثّلات الشعبية والعالمة يساهم في إثراء حقل التمثّلات الاجتماعية حول الحرية الدينية.

***

تمحورت الجلسة السادسة من أشغال المؤتمر حول موضوع «الحرية في سياق سؤال الحداثة والنهضة»، قدمت فيها ثلاث أوراق: نبّهت ورقة عبد الوهاب الأفندي، «ثمن الحرية: اقتصاديات الحرية والتحرر في صراعات الحداثة العربية»، إلى إشكالية الفهم الخاطئ بشأن وجود حرية فردية في الفكر الليبرالي خارج سياق الضبط، وبيّنت أن مفهوم الحرية الفردية لا وجود له بمعزل عن منظومة اجتماعية، وأن الحرية كونية وليست حكرًا على الغرب. وقدّمت مقترحًا حول «اقتصادية الحرية» في الفضاء العربي، تعكس صورة نقدية لما طرحه البعض حول ضرورة وجود «ليبرالية إسلامية» قد تساهم في حل معضلة الحرية الاقتصادية.

تناولت الورقة الثانية «شريعة الحياة: الحرية والتمدّن الجديد في التجربة النهضوية» التي قدمها سامر عكاش، محاولة لتأكيد فرضيتين أساسيتين: **أولاهما** أن سؤال غياب الحرية في العالم العربي اليوم هو سؤال عن إخفاق المشروع النهضوي العربي في تحقيق أحلامه التنويرية. **وثانيتهما** أن سؤال الحرية هو في جوهره سؤال فلسفي كوزمولوجي يخص الإنسان مع الخالق، وليس سؤالًا إصلاحيًا، وأن هذا السؤال حُلّت عقدته في الغرب تأسيسًا على ثورة علمية، قبل أن يصبح عقدة إصلاحية خاضعة لصلاحيات الجمهور الفرنسي وثوراته الشعبية. وبناء على ذلك اقترحت الورقة تأسيس مفهوم الحرية في ارتباطه بمفهوم «التمدن الجديد» وتجلياته المختلفة.

أمّا الورقة الثالثة التي قدّمها عبد الرحيم العلام تحت عنوان «التأسيس للحرية من خلال كشف نقائضها»، فقد تبنّت مقاربات لابويسي والكواكبي نماذج اعتبرها الباحث آليات للبحث عن الحرية من الداخل، أي من خلال الوقوف على نقائضها. واستخلص أن الحافز للاستئناس بفكر الرجلين يتصل بسؤال التغيير والمساحات التي يتيحها في مختلف الأزمنة التاريخية والبيئات السياسية التي تختلف فيها درجات قابلية شعوبها للاستعباد.

***

أثيرت في الجلسة السابعة علاقة الحرية بالمشروعية السياسية والتحرر الوطني من خلال ثلاث مداخلات، استُهلت بمداخلة محمد الحاج محمد في موضوع «دلالة مقصد الحرية على المشروعية السياسية في الإسلام». وقد أوضحت الورقة أن علم مقاصد الشريعة وعلم مصطلح الحديث هما الآليتان اللتان تعكسان حرص الشريعة الإسلامية على تحصين الحرية الفعلية لجمهور الناس عبر منظومة عقدية تلزم المكلفين بالتفكير، ومنظومة تشريعية تحث المكلفين على تصحيح إرادتهم باتجاه مقاصد الدين وقيمه الخلقية العليا.

وفي سياق علاقة الحرية بالتحرر الوطني، نبّهت ورقة سامية إدريس «خطاب الحرية والتحرر في السياق الكولونيالي: حالة الجزائر» إلى ضرورة إدراك السياق الكولونيالي الذي ولدت مفاهيم الحرية من رحمه؛ فخطابات الحركة الوطنية الجزائرية المناهضة للاستعمار الفرنسي تواترت فيها مفردات الحرية والتحرر والاستقلال بدلالات مختلفة، بعضها مستوحى من الإسلام، وبعضها مستوحى من النهضة العربية أو من قيم الثورة الفرنسية، وهو ما يستدعي مجموعة من التساؤلات، أبرزها يتجسد في فهم كيفية تفعيل تلك المفاهيم ضمن الخطاب القومي التحرري في الجزائر.

واختُتمت هذه الجلسة بمداخلة تحت عنوان «الدستورانية المغربية في العقد الأول من القرن العشرين وإشكال الفصل بين السلط» قدّمها خالد العسري من خلال مقاربة تاريخية بصدد أول محاولة لتأسيس دستور في المغرب قبل الحماية. وقد استنتج الباحث أن الشروط التاريخية لأول محاولة دستورانية مغربية لم تكن قد نضجت بعدُ، وأن الحرية لم تكن لتتحقق إلا من خلال بنية دستورية تقوم على أهداف رباعية تتجسد في تقوية الدولة ضد التحرشات الاستعمارية، والحد من السلطوية المخزنية، وتفكيك ارتباط الدولة بالقبيلة، وتضمين الحقوق في الوثائق الدستورية.

***

انتقلت الجلسة الثامنة من أشغال المؤتمر إلى دراسة الحرية في علاقتها بالإنتاج الفكري والإبداعي في الفضاء الإلكتروني والافتراضي. في هذا المنحى، عالجت ورقة محمد مريني موضوع «الحرية وسياسات الرقابة على وسائط الاتصال في الفكر العربي الحديث» من زاويتين: **أولاهما** تتعلق بمجريات التحولات الحالية في الوطن العربي التي أثبتت صحة قاعدة أن من يمتلك زمام وسائط الاتصال و«الرقابة»، يملك مفاتيح التغيير، في حين أن الزاوية **الثانية** تتخذ بُعدًا عالميًا تجسده مقولة آل غور بأن وسائط الاتصال تُعَدّ أحد المحركات الستة للتغيير العالمي، وهو ما ينطبق على العالم العربي، في المشهد الذي عبّر عنه الباحث بتطبيق «المصفاة» على وسائل الإعلام، و«الرقابة الذاتية» على الشبكة المعلوماتية.

في موازاة علاقة الحرية بالمجال الافتراضي، سعى عبد الحق هقي من خلال ورقته البحثية، «على جدار الوطن: التغريد بالحرية: تجليات الحرية في الإبداع التفاعلي»، إلى الإجابة عن كيفية تناول «الأدب التفاعلي» موضوعات الحرية وشروطها لدى المبدع والمتلقي في العالم الافتراضي، ليصل إلى الاستنتاج القائل إن الأدب التفاعلي استطاع أن يكسر القوالب الأجناسية التقليدية، واختراق

التابوهات، والتحرر من قيود اللغة وسطوة التراث، ولكنه لم يفلح - مضمونًا - في الانفتاح على الوعي بالحرية تناولًا وممارسة.

واختُتمت هذه الجلسة «الافتراضية» بورقة «الحريات والإنترنيت وسياط التشريعات» التي قدمها جوهر الجاموسي، وفيها طرح - في أفق توسيع وتنظيم الحريات - إشكالية بناء تشريع قانوني خاص بالتواصل الإلكتروني، والحد من الجريمة الإلكترونية بهدف تحقيق مشروع ثلاثية «الحريات والإنترنيت والتشريعات» في المجتمعات العربية، منبّهًا إلى ضرورة التحرز من تحوّل هذا التشريع القانوني المنظّم للتواصل الإلكتروني إلى سوط يجلد الحريات.

***

مع الجلسة التاسعة، تحوّل اهتمام المؤتمرين نحو علاقة الحرية بالتنمية والرفاه والعدالة الاجتماعية، حيث قُدّمت ثلاث أوراق بحثية، استهلها محمد أوريا بورقة حول «الحرية في إطار العدالة الاجتماعية كإنصاف: هل المنظور الرولزي صالح للفكر والممارسة؟»، وفيها طرح إشكالية اللَّبس الذي يلفّ مفهوم الحرية في الوطن العربي، عكس نظيره في الفكر الغربي الذي تمّ تنزيله للواقع، كما أنه تبنّى مقولات رولز نموذجًا لذلك. ومن ثم ذهب الباحث إلى أن الحريات الأساسية اللازمة لاستقرار المجتمع في الفكر الرولزي، يمكن أن تُتَّخذ معيارًا للحكم على قدرة المجتمع على قبول الاختلافات من خلال عدالة اجتماعية.

في الورقة الثانية التي قدمها إبراهيم المرشيد حول «الحرية السياسية والحرية الاقتصادية والرفاه في العالم العربي: تحليل على منوال العلاقات السببية»، ذهب الباحث إلى تأصيل نوعية العلاقة بين الحرية السياسية والاقتصادية والرفاه الاجتماعي في الوطن العربي وتحليل أبعادها، موظفًا في ذلك مقاربة «غرانجر» لتحديد اتجاهات السببية في إطار نموذج متجانس للبيانات المجمّعة، واستخلص أن الرفاهية الاقتصادية والحرية الاقتصادية في العالم العربي مترابطتان، على عكس العلاقة بين الرفاهية الاقتصادية والحرية السياسية والحرية الاقتصادية التي تنعدم فيها السببية.

واختُتمت هذه الجلسة بورقة بحثية لخباب النعمان تحت عنوان «التنمية حرية: دراسة في تنازع نماذج الحداثة الآسيوية والغربية وظلالها على الراهن العربي في حقبة ما بعد الثورات»، وهي ورقة سعت لفتح نقاش حول مقاربة أمارتيا سِن بشأن العلاقة بين الحرية والتنمية، وما إذا كان العالم العربي في حاجة إلى إنتاج حداثة تنهل من التجربة الغربية، أم تستفيد من النقاش الجاري حول القيم الآسيوية. وانتهت الورقة إلى خلاصات مركزية، أهمها أن نموذج التنمية المفترضة للعالم العربي الإسلامي يقوم على إعلاء روح التحديث على التغريب، على عكس الحالة الآسيوية التي تمتح من القيم الغربية مثابة ورشدًا.

***

اختُتمت أشغال جلسات سؤال الحرية بالجلسة العاشرة التي اتخذت تيمة أزمة فكر الحرية في البلاد العربية قضية مركزية على مائدة البحث، وتم خلالها تقديم ثلاث أوراق بحثية، استهلّها فريدريك

معتوق بمداخلة حملت عنوان «العصبيات آكلة الحريات السياسية»، طرح فيها إشكالية الحرية في علاقتها بمقولة العصبية التي وجدت بيئة ملائمة في الحياة السياسية واليومية للمواطن العربي، وساهمت في إحداث صدام مع منظومة الحرية. واستنتج من خلالها استنتج أن «الاستنفار العصباني» ـ بحسب تعبيره ـ يؤدي إلى تعطيل الوعي بالحرية، وإلى انعدام التكامل مع الآخر، وهو ما يشكل تهديدًا لمطالب الحرية العمومي.

تلت هذه الورقةَ مداخلةُ شمس الدين الكيلاني بشأن «جدل الحرية والمساواة في ميزان فكر النهضة العربية»، وقدّم فيها قراءة تاريخية لمفهوم الحرية في الفكر النهضوي العربي، حيث ارتبط مفهوم الحرية بالمساواة عند الجيل الأول من رواد النهضة العربية، مباشرة بعد «صدمة» وعيهم بتفوق الغرب وتخلّف العرب، فاتخذوا استراتيجيا دفاعية تقوم على الاقتباس من الحرية الغربية بما لا يتعارض مع القيم الإسلامية، بينما أضاف الجيل الثاني، الذي تعرّف عن كثب إلى المدنيّة الغربية، قيم الحداثة إلى جانب الحرية والمساواة، معتبرًا استنساخ التجربة الغربية نموذجًا لتحقيق النهضة والتقدم.

اختُتِمت الجلسة العاشرة بورقة أحمد مفلح في موضوع «غياب الحرية في 'عالم الفكر' العربي». وقد انصبت هذه الورقة حول سؤال: هل الحرية موضوع مفكّر فيه بما فيه الكفاية من الناحية الفكرية؟ وللإجابة عن ذلك، انطلقت الورقة من دراسة تحليلية لمجلة **عالم الفكر** الكويتية، مستندة إلى إحصاءات تبيّن من خلالها أن موضوع الحرية لم يطرق في أعداد المجلة المذكورة إلا بنسبة 1 في المئة من مجموع الأبحاث المنشورة فيها، وأن ثمانية أبحاث فقط من هذه النسبة هي التي استقصت بعمق تيمة الحرية، وهو ما يعكس واقعًا عربيًا مأزومًا يتحدث كثيرًا عن الحرية، ولكنه يزهد في الكتابة حولها.

***

الجدير بالتنويه أن جلّ جلسات المؤتمر كانت تعقبها مناقشات علمية رصينة، ساهمت في إثراء الأفكار وتعميقها، أو اقتراح مراجعات أو مسارات فكرية جديدة، وهو ما شكّل بحق واجهة ثانية لتألق المؤتمر، وتوليده أسئلة جديدة، وورشًا فكرية قابلة للبحث والتنقيب.

ومن خلال قراءة فاحصة لهذه الجلسات العلمية، يمكن تسجيل مجموعة من الانطباعات أختزلها، بسبب ضيق المجال، بما يلي:

ـ إن سؤال الحرية في الفكر العربي المعاصر الذي طرحه المؤتمر الخامس للعلوم الاجتماعية والإنسانية لا يكتسي أهميته من قيمته الإبستيمولوجية فحسب، بل أيضًا من حضوره المكثف في متون الفكر العربي المعاصر، وارتباطه بوجودية الإنسان، وقيمة ككائن اجتماعي، ناهيك عن راهنية الموضوع، وتجسيده إحدى العلامات البارزة في ثالوث احتجاجات الربيع العربي المتجسدة في شعار: «خبز ـ حرية ـ كرامة».

ـ يتبيّن متابع سؤال الحرية ما يعتريه من محدودية وابتسار وندرة، إن لم نقُل ما يعتريه من نقص مهول على مستوى التراكم المنجز كما أكدت ذلك إحدى المداخلات المدعمة بالإحصاءات. وبالتالي، فإن

سؤال الحرية لا يحتاج إلى تراكم بحثي نوعي يسدّ الفراغ الذي ينوء تحت وطأته فحسب، بل يحتاج إلى تحيين (Actualisation) مستمر، نظرًا إلى تسارع الأحداث المفاجئة التي تفرض إعادة ترسيم مفهوم الحرية باستمرار، واستنباط خيوط جديدة مركّبة، وسبك أسئلة مفتوحة على جميع الاحتمالات والعوالم الممكنة، وفق معايير علمية دقيقة ومقاييس موضوعية رصينة.

ـ أتاح هذا الملتقى العلمي المتميز للباحثين والأكاديميين فرصة للنبش في ملف الحرية من جديد، وإعادة قراءته وفهمه في ضوء المتغيرات الثقافية، والتحولات السياسية التي يشهدها عالم متعولم، ومن مواقع ورؤى متعددة، وبمقاربات وأدوات منهجية متكاملة، ناهيك عن إثارته أسئلة لم تُسبر أغوارها بشكل عميق ودقيق من قبل، وما قدّم من إجابات حول سؤال الحرية، يمكن أن يفتح ورشًا بحثية جديدة ويجعله سؤالًا متجددًا ومفتوحًا.

ـ اتسمت أوراق المؤتمر بالتنوع والتكامل، وأحسب أنها وضعت سؤال الحرية على محك الدرس والفحص والمراجعة انطلاقًا من مقاربات فلسفية ودينية وقانونية وتاريخية، مع تفكيك وتحليل للبيئات الثقافية والاجتماعية العربية المستقبلة للحرية، ورصد دقيق لتمثّلاتها في عصر النهضة، ومسح لتاريخيتها ومساراتها الأساسية، ناهيك عن فحص دقيق للمحلي والوافد من تمظهراتها المتنوعة، وسبر لخطوط تماسها مع ثالوث الحداثة والدين والمجتمع.

ـ لا نبالغ في القول إن أبحاث المؤتمر تمكنت من استكشاف جزء من مضمرات سؤال الحرية، وهو الجزء الخفي الذي لا يظهر على السطح من خلال طرق مجموعة من التابوهات والقضايا غير المفكَّر فيها، وتجاوز مساحات المألوف، ومحاولة إيقاظ القضايا «النائمة» ذات الصلة بالحرية. كما أنها اتسمت بالتنوع والثراء اللذين أفرزا هذه الجلسات التي كانت صاخبة في مناقشاتها، مفيدة في نتائجها، دسمة في أفكارها وتوجهاتها، الأمر الذي جعلها تقدِّم حصيلة علمية محترمة، امتدت عبر مساحات معرفية متباينة ومتشعبة، واستندت إلى النصوص الكلاسيكية والمتن الفلسفي الحديث، والسياق الاقتصادي والقانوني المؤطر، وأرشيفات التاريخ الحاضر (L'histoire du présent)، وكلها حقول معرفية نحسب أنها تحفّز على إيجاد مخارج فكرية، وتصورات واقعية تستشرف المستقبل، للانتقال بالمجتمع العربي من مجتمع الاستبداد إلى مجتمع يحترم الحرية ويدرك قيمتها.

ـ رغم تنويهنا بأهمية الأوراق المقدمة في المؤتمر، فقد طغت على بعضها الفرضيات أكثر من توجهها نحو صوغ نتائج دقيقة، وأسئلة إبداعية جديرة بالدرس مستقبلًا. كما أن بقدر ما كانت بعض الأوراق غنية بالمفاهيم، كانت تقنياتها ومناهجها تفتقر إلى الوضوح والتطبيق، وتماهت مع الإسقاطات المفاهيمية، والتنميط المغلق لبعض المفاهيم الفوقية التنظيرية.

ـ ومن القضايا التي أحسب أن أوراق المؤتمر لم تعمل على إشباعها، ندرة الأبحاث بشأن الحرية في صيغة المؤنث؛ فرغم أن المرأة تعدّ أكثر الضحايا تعرضًا للاستبداد وانعدام الحرية، فإن الموضوع لم ينل حظه الكافي في جلسات المؤتمر.

تبيّن
Tabayyun
للدراسات الفكرية والثقافية
For Cultural Studies and Critical Theory

مجلة «تبين» للدراسات الفكرية والثقافية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465). وقد صدر عددها الأوّل في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كلّ ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكّمين) في الاختصاصات كافة.

حدّد المركز في هذا السياق هوية مجلة «تبيّن» في مجال الفكر، والدراسات الفكرية والثقافية بالمعنى الواسع للكلمة. ويشير اسم المجلة إلى التبين بوصفه عملية فكرية بحثية عليا في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، بما تنطوي عليه من المساءلة وإعمال النقد والمراجعة، وطرح أسئلة التفكيك والتجاوز. وتركّز دورية «تبيّن» على طبيعتها ووظيفتها وأدواتها المفهومية والفكرية النقدية مواصلةً في ذلك الاهتمام النقدي الفكري العربي منذ عصر النهضة العربية، لكن في شروط متغيرة تطوّر فيها الفكر العربي الحديث على مستوى المضامين والاهتمامات والمقاربات المنهجية والإشكاليات، وطرح القضايا. وتفتح الدورية صفحاتها في إطار هويّتها النقدية للدراسات الفلسفية والدراسات في المجال الثقافي بما في ذلك اللسانيات ونظريات النص والكتابة والأدب والنقد، وثقافة المهمشين، والأدب الشعبي، والأنواع الأدبية والكتابية بما في ذلك النصية، والأدب والنقد المقارنين، وتاريخ الأفكار. كما تهتم ببناء حوار تجسيري بين المساهمين الفكريين العرب المعاصرين ومن سبقهم من أجيال من المفكرين وأصحاب الرؤى والأفكار والاتجاهات.

تعتمد مجلة «تبين» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 ـ 125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق وكُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، شرط ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800 ـ 3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية لا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800 ـ 3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000ـ8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامجَي اكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث إلى قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.

- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.

2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد ـ من البحوث والدراسات والمقالات ـ التي تنشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1ـ الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطّبعة (مكان النّشر: النّاشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة؛ كما يلي:

نبيل عليّ، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعْرفة 265 (الكويت: المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 116. (ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يتمّ استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 116).

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي: ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال: السيد ياسين وآخرون، **تحليل**

مضمون الفكر القوميّ العربيّ، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109. ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالآتي: ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2ـ الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال: محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب: حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 120ـ135.

3ـ مقالات الجرائد

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

مثال: إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4ـ المنشورات الإلكترونية

اسم الكاتب (إن وجد)، «عنوان المقال أو التقرير»، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وجد)، شوهد في: 2016/8/9، في: ....http://www مثال:

كريستوفر هِل، «السياسة الخارجية الأميركية على طريقة ترامب»، الجزيرة نت، 2016/8/7، شوهد في 2016/8/9، في: http://bit.ly/2aOCz9M

في حال وجود سلسلة تنشر على الموقع الإلكتروني، تُكتب بخط سميك (مثال: **تقدير موقف** أو **تقييم حالة** أو **تحليل سياسات** أو **دراسات**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ...).

إذا جرى الاقتباس عن كتاب أو تقرير أكاديمي أو دولي أو عن مجلة دورية تنشر على الإنترنت، تُذكر بيانات النشر حسب نوع الإصدار (كتاب، مجلة، تقرير)، ولكن يُضاف الرابط الإلكتروني بعد البيانات المعتادة لنشر تلك الإصدارات مع ضرورة ذكر رقم الصفحة التي جرى الاقتباس منها.

يتعين ذكر الرابط كاملًا بحيث يوصل القارئ إلى الصفحة الإلكترونية التي جرى الاقتباس منها مباشرة وليس إلى العنوان العام للموقع.

يتعيّن اختصار الرابط الإلكتروني من خلال «مُختصِر الروابط الإلكترونية» (e.g. Bitly or Goo.gl Shortener).

ملاحظة: في الهوامش وقائمة المراجع العربيّة، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلّة بالخطّ العريض. أمّا إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يُكتب بخطّ مائلٍ.

(الملحق ٢)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقين ومجرّبين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال القراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصيّة.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Tabayyun*

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre-determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre-selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well-defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor-in-Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing, proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).
   i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.
   ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.

(Annex I)

Footnotes and Bibliography

I- Books

Author's name, *Title of the book in italics* (Place of Publication: Publisher, Year of Publication), page number. As an example:

Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99-100.

Successive footnotes would be in the form: Pollan, p. 3.

If there is more than one reference by the same author, we use a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 3.

The corresponding bibliographical entry: Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

Books written by four or more authors should follow the same rules as above, but only the first author is named, followed by «et al.». As an example: Dana Barnes et al., *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 142.

In successive footnotes: Barnes et al., p. 142.

The corresponding bibliographical entry: Barnes, Dana et al. *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

II- Periodicals

Author's name, «Title of the article,» *Name of Journal in italics*, volume number, issue number, page number. As an example:

Robert Springborg, «State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 2 (Spring 1991), p. 247.

Corresponding Bibliographical Entry: Springborg, Robert. «State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 2 (Spring 1991), pp. 232-249.

III- Newspaper articles

Newspaper articles should be cited only in the footnotes (not in the Bibliography). As an example:

Ellen Barry, «Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says,» *The New York Times*, 29/12/2012.

IV- Electronic Resources

Author's name (if available), «The electronic resource's title,» The website name, Date of publication (if available), accessed on d/m/y, at: shortened URL. As an example:

«Sovereign Wealth Fund Rankings 2015,» Sovereign Wealth Fund Institute, accessed on 9/8/2016, at: http://bit.ly/1sQqBfr

ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.

iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.

vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.

vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.